

مكتبة الأوقاف الكويتية

مخطوطة

كشاف الأسرار في شرح المنار

المؤلف

عبداللطيف بن عبدالعزيز بن أمين الدين (ابن ملك)



اللهم صل على سيدنا محمد وآله [illegible] أنبيائك وأفضال بعدد ما تخلق
وما خلق وما أوجد ورزق بعدد كل حرف جرى ويجري بالقلم
من يوم خلقت الدنيا إلى يوم القيامة في كل لحظة ألف ألف
ألف مرة وسلم تسليما وهب من فضلك طهوراً خيراً
جيبا آمين

فهرست المنار

تم فهرست المنار

الحمد لله — فهرست كتاب المنار

هو الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقادات
والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول ليس
هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله فالمعرفة ادراك الجزئيات
عن دليل ليخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد بها ما تنتفع به
النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما
اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فليعلم ان ما يأتي به المكلف
اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم
او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك
اي عدم الفعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب
عليه وفعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي
لا يثاب عليه ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد
بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريماً وترك
الواجب يكون من القسم الثاني اي ما يعاقب عليه والتسعة الباقية
تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر
عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشر الباقية

مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها
وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً وترك ما سوى
الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريماً يجب
عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب خارجين عن
القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها
فيشملان الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين
القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها
فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما
عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها
من العمليات هي الفقه المصطلح وان اردت بالفقه هذا المصطلح
زدت عملاً على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام
الثلاثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد لانه اراد الشمول

اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سوا كان من الاعتقادات

او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر توضيح

كتاب

شرح المنار للعالم العلامة جامع اشتات العلوم

والمتحلي بما بين منطوق ومفهوم محقق الفروع

والاصول ومنقحها بالمنقول والمعقول

المرحوم عبد اللطيف بن

ملك رحمه الله رحمة

الرحمن امين

الحمد لله تعالى

قد من الكريم الوهاب بهذا الكتاب

على عبده الفقير الحقير المعترف بالتقصير

محمد راغب تقي الدين حصني زاده

ادخله الله تعالى فسيح جنته ورحمته ووالديه

واهله واقاربه والمسلمين اجمعين امين

الحمد لله تعالى

ممالي الاحد، حمدا يستوي الحقه، على ما اولى من امل الفروع، وحي من ورد روضته الربوع، واستنبطها العلماء بارائهم الاولى من اصول المشروع، ولا يعود انا لا بجاهم عند الـ عطش الجموع، اويهم الى الجنات والربوع، وقراهم بصروع الاطعمة ما لم يقع
والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع، محمد المبعوث من انصع الينبوع، وعلى اله واصحابه العابدين بالخلوص والخشوع، ما الغروب وطلوع، وما الغروق وضروع،

وبعد فيقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلها الله الى جنته بفضله، اني لما رأيت ابطاله من اصلان الحطانه، من خلص اصحابي، ومختلس ما بي قالوا ان كتاب المنار للامام الحبير سيد العلماء والهمام النحرير سيد الكبار، بديع الفضل في الاعصار، ما رأت مثله الابصار، مولانا حافظ الدين النسفي، التابعي النوال الوفي، اسكنه الله في جنة منفتحة الانهار، مدركه في كثرة تجري من تحتها الانهار، بالنمار المتفقة والمناد، طاير في الاقطار كالامطار سيرة اسفار الانظار، سار الى الاعصار اغاره، ولكن كشف اسراره، والتعمق في الافكار فيه لما فيها لزيدين ثاره، وكان له شروح طوال مكاسبه ينال من طالعها مثل الكلال، نسالك ان تشرحه شرحا على طريقة الحق، مختصرا لمقاصد المتن جله حاويا على عوايدها البهية خاويا عن زوايدها البشيعة، وعلى لطايف مايدحقيق جديدة، وشرايف عرايب سديدة، نتفت بها في وعن الفكر منه، ودعتنا الطبيعة القوية، وفاحت الطبيعة الحري وبحث ولا ادري هذه العلل وعجزت وقابلني ملوة الجل مع انكدار راي ننقدتها الحوله واشتار جنانى من ايامات وحوله والمعرحال الحائر الفضل وبطله، والجهل عالي جاهه، الي الحو ولجلده، وان اصفاهيهات ايقاع الاصله، ولما دوا الالحاح على ما نيا، وعنان الاقتراح الى ثانيا، فنظرت لو كرر الاعتذار والالتماس، لو صل الحرب الخامس باسداس، فلاح لي ان ليس فيه فلاح، سوى اسعاف حاجتهم والانجاح، فابتنت كالفهم، وشرعت مراميهم متوكلا على نبي الوهاب، انه ملهم الصواب، نعم المرجع والماب، الحمد لله الذي هدينا

اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اي وصل اليه بالفعل او لا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا اختارها المحققون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلاثة واعترض عليها الذي عدم اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها المرار في ايرادها جدولي لكونها مدافعة ودعوى الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص هو محمد صلى الله عليه وسلم وقد امر نا الرسول فقالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي صلى الله عليه وسلم القران يعني تأدب باداب القران فقيل سيد ان عظيم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي اجماله وحسه صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى في معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو صلى الله عليه وسلم كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال صلى الله عليه وسلم صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما امر عليه السلام بها الا بعد تخلقه بها وعلى اله الذين فازوا بنصرة الدين القويم اي المستقيم الدين متواطئ على دين الحق كما قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاد اشد من بعض فيسمى كيفية وما شابه ذلك لا يكون متواطيا والدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن اعمال الحيوانات المحققة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي هو انه سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فانه ذكر الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال

الحق وعلى دين

اعلم ان الكلي ان استوى معناه في افراده فمتواطئ كالانسان وان تفاوتت فيها بالشدة فمشكك كالبياض فان معناه في الثلج اشد منه في العاج منه

ومن حيث انه مقيد بالشرع اعلم ان اصول الشرع ذكر اعلى بنيها اطلق ثم ما بعده ما يجب الاصغاء
اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل منسوب مركب لا بد من تصور طرفيه ولم يوجد فنقول
الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه وبهذا القيد لا يرد منه الا ودب اصل يكون مبنيا
على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فبهذا الاعتبار فرع له والفرع ما
يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشارع يجوز ان يراد بالمصدر بمعنى الفاعل اي الشارع
وهو الله تعالى او الرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء
ويكون الاضافة لتعظيم المضاف اليه كما تكون الاضافة لتشريف المضاف واضافة لتعظيم المضاف اليه
وفيه اشارة الى ان الشرع لما كان انما بنيت هذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما
يستقيم اذا امكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول انسب
اصولا لنفس البيان والاظهار ان الشرع هنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا الدين يقال
شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي صحاح الجوهري الشرع ما شرع الله لعباده من الدين
وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فايدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له
كما في الفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص فتوهم اختصاص الاصول بالفقه
كذا قالوا وفيه نظر بل ان يمنع الافادة … لان الاصل العادة مطلقا بل من جهة استنباط
المعاني الفقهية منها لانها المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام
الفرعية مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه اخر
لانه لو اريد الاصل الرابع لا يصح ان يكون اصلا باعتبار المذكور الا ان يكون اصلا باعتبار
الفقه لانه ضمن ذكره فلا بد من التنبيه عليه ولهذا قال اصول الشرع ببيان الاصطلاح ثلاثة
الكتاب والسنة والاجماع الاثر … لانه مجتمع … لكن السند لان حجيتها ثابتة
بالكتاب ولو الاجماع تتوقف حجيته عليها والاصل الرابع القياس انما اطلقه … وقيده
بالاستنباط … المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي مثال
الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان
معلولة بعلة الاذى … في اللواطة … ومثال الاستنباط من السنة
قوله عليه السلام في الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات … عليهم

سواء كان ابتداء ثبوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا
على الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا
فلم لم يقل اصول الشرع اربعة ولم يكن … قال والاصل الرابع القياس قلنا اخره بالذكر لان
الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته
لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة
ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول
الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلاثة الاول القطع
وعدمه لعارض وفي القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب
فينبغي ان يؤخر ذكرها قلنا ذلك في اخبار الاحاد واما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر و
المشهور والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان الثلاثة مثبتة اصل الحكم
ووصف القياس معين ويغير من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت
على هذا ينبغي ان يؤخر الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثباتا لشرع
ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا اشتراط
المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام ونحو ذلك والاولى ان يقال هذه
علة صدرت لتوجيه الترتيب الواقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد
ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة
فكيف حصرت الاصول في اربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد
صارت شريعة لنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع
العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليل كما في الاصول الثلاثة والعمل بالتحري عمل بالسنة
لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره فان
كان من الرسول فهو السنة وان كان غيره فان اتفقت الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس
والاولى ان نستدل عليه بالاستقراء اما الكتاب الالف واللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره
وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما غلب

تعريفا لها لترتبه على كتاب سيبويه ما القرآن وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام
على المجموع المعين من كتاب الله المقروء على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من الكتاب
ولهذا جعل تفسيرا له وما في الكلام تعريف القرآن لا المجموع تعريف الكتاب حتى يلزم
ذكر المحدود في الحد ولأن القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهم البعض لأنه مما لا يعرف
بعيد عن الفهم وإن كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة كاشفة
للقرآن أي على رسولنا اللام فيه بدل عن الإضافة أو للعهد لكونه معلوما قد علم ومعهود بينهم
كما يقال جاء الأمير ولم يكن معروفا معهودا في الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية والأحاديث
والحركات فيها بالنقل لأن ألفاظها غير منزلة كما أنزلت ألفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو ما
جمع في مصاحف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت أحكامه مثل الشيخ والشيخة
إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله على تقدير الإحصان فإن قلت لو أورد من
المصحف ما قلت يلزم الدور لأن تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف على
المصحف والمراد بها ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على
تصور القرآن بنفسه متحقق معروف عند كل أحد حتى عند الصبيان يحفظونه ويقولون سورة
والقرآن بخصوصه الأخير موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور فإن قلت فلا
حاجة إلى تعريف القرآن لأن مجموعه متحقق معروف عند كل أحد مقسوم الجميع وآية
فلا يفيد تعريفا فإنما يكون لماهية الكلية قلنا هذا تعريفه من جهة مفهومه
الكلي لأن الأصوليين يبحثون عن القرآن من حيث إنه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه
اسم للمجموع أو لبعضها فأطلقوا القرآن على الجزء كما أطلقوا على الكل فلا بد أن يؤخذ القدر
من مفهوم الحد من يصدق على الكل والبعض [illegible] لكنا إنما يكون مفهوم كلي
[illegible] إنما يكون تحصيل معان مشتركة بينهما مختصة بهما [illegible]
مكتوبا في المصاحف منقولا إلينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لأنه ليس بمشترك بين الأجزاء
إذ الإعجاز إنما هو بسورة والقرآن مفهوم [illegible] في العرف [illegible] الذي قسم الجميع وآية
[illegible] في عرف الخاص [illegible] النقل المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما [illegible]
على الكتب به تخرج قراءة أبي بن كعب [illegible] أخر متتابعات لأنها ثابتة بطريق الآحاد
فإن قلت قد خرجت بقوله في المصاحف لأن قراءته مكتوبة في مصحفه [illegible] المصاحف فكيف

خرج عن القرآن سائر الكتب المنزلة والأحاديث القدسية

زائدا لا حاجة إليه قلنا الألف واللام في الجمع للجنس وإذا لم يكن للعهد فلا تخرج قراءته بقوله
في المصاحف ولئن سلم أنها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه زائدا لأن غرضه
التمييز وهو من الصفات المميزة وكونه للإخراج غير لازم بلا شبهة احتراز عن القراءة الثابتة بطريق
الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لأنه جعل المشهور أحد
قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لأن أصله من الآحاد وأما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تأكيدا
ومما يرد على التعريف التسمية في أوائل السور فإن الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو
المشهور من مذهب أبي حنيفة لأنه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة
على الجنب والحائض الجواب أنها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه أنزلت للفصل
بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة لتعلم أنها ليست من أول السورة ولا من آخرها وإنما لم يكفر
جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم تجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف في كونها آية وأما قراءة
الحائض والجنب فإنما جازت لقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا
التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو المرمي لغة رعاية للأدب
لأن النظم حقيقة جمع اللآلئ في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه ألفاظ القرآن بأنفس الجواهر
وإنما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لأنه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث إنه من القرآن فرعاية الأدب
فيه غير لازمة كذا في شرح منار الأنوار وجامع الأسرار ولقائل أن يقول المصنف قال أولا وهو
اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى إلى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل
واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا للخاص القرآني لا محالة فالأولى أن يقال إطلاق النظم
واللفظ جائز على السواء لأن كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى فلم
يرد بإزاء اللفظ والمعنى جزآن من القرآن لأن المعنى لا يكتسب بل أداء النظم كما يعتبر في القرآنية
يعتبر المعنى أيضا فليس نظما مهملا [illegible] إلى المعنى لإيهام التشابه [illegible]
معنى لأنه معنى ما لم ينقطع رجاء معرفته قبل يوم القيامة [illegible] المعنى المجرد
قولهم وهو مذهب أبي حنيفة ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلاة من غير عذر مع أن
قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى أي أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في
الصلاة وأقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لأنها حالة
المناجاة مع الرب والأصح أنه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم [illegible]

المشتركة

فائدة
الأصح أن أبا حنيفة رجع عن القول بإباحة العبارة الفارسية مقام النظم الكريم العربي

منه احد الشرطين بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلاة
بدون القراءة لانه اسم للنظم المتعلق بالمعنى بالقرآن وانما تعرف احكام الشرع اي الاحكام الثابتة
بالشرع احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن لان نظومهم ليس فيه والمراد
من الحكم هنا المحكوم به وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامهما اي
اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما لان اعلم من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة
الاحكام متوقفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامهما على تاويل المذكور اربعة
وكل قسم منها ينقسم ايضا اي الاقسام كلها مذكورة في المتن ووجه الحصر ان الاقسام اما اقسام
النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان
بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيه الظهور ام لا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو
القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا
يتصور فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النظم الاول في وجوه النظم قيل وجه الشيء طريقه
يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم
صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبار النظم صيغة ولغة فان
قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرهما وكان ينبغي ان يقال في وجوه النظم وضعا
لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت على [illegible] لا انه
المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا اضيفت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط كما مر
في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسرى الذهاب
ليلا الا انه ذكر ليلا لان الاسرى بمعنى مطلق الذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص
لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وهاهنا لما كان الخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة
فان التفرقة بين الرجل ورجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر
ثم عم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما لم تخرج من الاقسام المذكورة واستعمالهما في المعاني
الشرعية مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت
موضوعة مبتدأ بوضع الشارع كانت دلالتهما على ذلك المعنى بالصيغة والوضع وهي اربعة
اقسام الخاص والعام والمشترك والمؤول لان اللفظ اما ان وضع لمعنى واحد او اكثر
فان كان الاول فاما على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان

المتعلقة بالقرآن

الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك
النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولا فان ظهر
معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر
والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى
تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة او لنفسها والاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان
مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم
البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول
لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود
من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا
يلزم ان تكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع
وبالقسم المقابل لا تحصل معرفة احكام الشرع وانما تحصل بها اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال
واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك
النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا
فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فالكناية قدم اقسام
النظم لان اللفظ متقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من النظم
فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو الاشارة
وان توقف فهو الاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم
ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء
التام الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله معرفة
تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم
وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد
معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشمل الكل اي
الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها محتاج الى

معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار النظر اذ جميع القرآن ينقسم علي اقسام فباعتبار يشتمل علي القسم الاول وباعتبار علي القسم الثاني وهلم جرا الي آخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لا تقسيمات وهو وبعد ايضا معرفة مواضعها اي مواضع احد تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم اختص بكذا وشرح حده سابق علي الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف انه تدرك الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم الحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها ان يكون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لاشك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معنىه وقوله فهو خامس انما يصح ان لو كان من اقسام اجزاء القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا او الحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك الجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون ه الاستدلال به باستدلال الاسبانية النص اما الخاص فكل لفظ وكالجنس متناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع او بالعقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا الذي وضعه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الي الاحتراز عنه لان هذا القسم باعتبار النظر الي الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعارض الاستعمال احترز عنه نظرا الي الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعلوم المعاني المختلفة علي سبيل الابهام وهو ليس المراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما للذات معروفة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي علي ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذ كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب العام بـ

بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل علي كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل علي الرجل والمراة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل علي كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل علي كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلاهما بالنسبة الي من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة حسا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان بالتقديم اولي قلنا انما قدم الكلي لان جزء الجزئي ولاشك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار المعارضة من الحقيقة انه يتناول المخصوص قطعا يقينا اي قطعا ارادة الغير كما ذا اطلق يراد ما وضع الحكم المرتب عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا ترى ان من لم يتوهم تحت حايط مايل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه بين بيان التغيير فان قلت هذا الحكم والحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا العكس فاي فايدة في ذكره قلت القيد الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور او حقيقة او لازالة الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يفيد السهو مصادرة على المطلوب لان المدعي عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا التفريع لما مر قوله ذكرتم ولا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بنص السجدة الثابت بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي صل في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا علي سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميل الذي عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض لا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به جعله فرضا يكون زايدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت ثبت انه

لا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود

فلا الزيادة نسخ معنى ... الخاص بخبر الواحد

انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكونه لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي
وهو محتاج الى البيان قلنا لا نسلم ان كل معنى شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن
سلمناه لكن احتمال المرئيشا من دليل وقد تقدم هجرانه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان
الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله ويبطل
شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل تمامه مع
اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك رحمه الله تعالى لانه صلى الله
عليه وسلم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب
وهو شرط عند الشافعي رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ
حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كلمة ثم للترتيب والتسمية وهي شرط
عند اهل الحديث رحمهم الله لقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي ان يقصد
بوضوئه استباحة الصلاة وهي شرط عند الشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم
الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى اخره
لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برءوسكم معناهما معلوم وهو الاسالة
والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص وهو نسخ له فيبطل
فان قلت فلم اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلاة
قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلاة لزم التسوية بين الاصل والفرع
قلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء
لا يلزمهما بالنذر بعد الشروع في الصلاة تلزمه كذا قاله الشارح ولقائل ان يقول هذا
التفاوت بين الوضوء والصلاة وليس لكلاهما بل في مكملهما وكلاهما لا يلزمان
لا بالنذر ولا بالشروع فان التعديل والطمانينة منفردة غير ملتزمة لا وجه ان يقال
الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او
المحكمة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت
قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة
كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض والنفي والثالث الوجوب وبالرابع
السنة ... او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من

(هامش: خاصا منه — وتمامه — والسنة)

القسم الثالث لانه صلى الله عليه وسلم امر بالاعادة ثلاثا فقال للاعرابي قم فصل فانك لم
تصل والامر للوجوب واما خبر النية (من القسم الرابع) ولا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات
والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل
الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب
الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما
سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح راسه
فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي يبطل شرط الطهارة في اية الطواف
وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال
الشافعي رحمه الله تعالى الطهارة شرط في الطواف لان رواية لفظ له صلى الله عليه وسلم
الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان قلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص
معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان
يكون خبر الواحد بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد
بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل تعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه بالحجر
الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يحتمل لها في معنى الطواف واجماله
كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فانا نجعل خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا
الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقداره غير
مجمل بحسب محله لان قابل المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن
العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض كما نقول وقدره الشافعي بثلاث شعرات
لكنه مدفوع لانه من مسح براسه ثلاث شعرات لا يقال انه مسح براسه عادة فبقي
ذلك البعض مجملا او لان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاده على حدة
ولقائل ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم
الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها
يجوز الزيادة على الكتاب والتاويل اي يبطل تاويل الشافعي رحمه الله القرء بالاطهار
في اية التربص في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء بمعنى
ليتربص المطلقات المدخولات بهن زمن ذوات الاقراء مدة ثلاثة قروء والقرء

(هامش: الطهارة — وعدده)

مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمله الشافعي القرء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى ه
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجيء بمعنى الوقت كقوله اقم
لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء
الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مامور به
وبان الهاء في الثلثة تدل على ان الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض
مونث وتانيث العدد وعكس التانيث والجواب عن الاية بان اللام فيه
للعاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من قوله لعدتهن
لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فطلقوهن
لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات ه
لعدتهن وعن الثاني بان الحيض وان كان مونثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية
شيء واحد باسم المذكر والمونث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة الى المذكر
وجب الحاق التذكير وقطعنا هنا بالطلاق الثلثة خاص بعدد معلوم فلو حمل القرء
على الطهر انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر
محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل
بين الدمين فيكون رد النص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك
الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكمن الاقراء ثلاثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا
تحتمل النقصان لا تحتمل الزيادة ولو اذا حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها
في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلاثة اشهر قروء وبعض قرء قلنا
ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة الا ثلاثة قروء فان قلت
قد جاء النقصان في الثلثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض
الثالث واقل الجمع ثلثة قلنا الاشهر على نحو ان يراد بعضه ومحللية الزوج
الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله
صلى الله عليه وسلم حتى تنكح زوجا غيره لان تعريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف
فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او اثنتين فانقضت عدتها فتزوجت
بآخر وطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله

تعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث
وعند محمد وزفر والشافعي رحمهم الله تعالى تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم
الزوج الثاني ما دون الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في
الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب
الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين
فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات
فلا يكون الزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقتين والطلقة اذا عرفت
هذا فنقول احتج محمد والشافعي رحمهما الله تعالى بقوله تعالى فان طلقها فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة
بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة
فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول
بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معنا ه
وهو الانتهاء بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية الحرمة
الغليظة وكونه غاية تقتضي ان يكون موجودة وعليه قبل الثلاث بمنزلة اذ لا وجود
الغاية قبل وجود المغيى وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا له
لا بيانا نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع
لان الاصابة ثبتت بالنص والحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة
غاية فاجاب المصنف عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت بالعسيلة بحديث
العسيلة وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا
ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير رضي الله عنه ثم جاءت متهمة بالعنة وقالت ما
وجدته الا كهدبة ثوبي قال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة
قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق هو عسيلتك فنبي
عليه السلام العود به وقت العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود
رجوع الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه لو كان ثابتا والعود
لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا اي الذوق علة للعود فثبت

حديث مشكل
لعن الله المحلل والمحلل له

له الحل الحادث لان حدوث العلة تستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني
مثبتا للحل الذي عدم فقد بثلاث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب
السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا
في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن
على المحلل انه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار
واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما
لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه صلى الله عليه وسلم
ما بعث لعانا قال صاحب الكشاف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان
يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بالخاص بل عمل
بما ضمن اليه هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة لان
الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل بعد الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا
يعدمها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل
ثابت فلو كان الزوج الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نسلم لزومه
لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا
والعسيلتان كنايتان عن العضوين وفي ذكر صيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة
الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير شرط
لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء الا بقوله فاقطعوا
اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد
السارق او استهلكه وقال الشافعي رحمه الله يجتمعان لانهما مختلفان حكما
لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق
الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل
الاخر الذمة ولنا قوله القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على
السارق بعدما قطعت يمينه لكن ما ثبت هنا بالخاص وهو قوله فاقطعوا لان الانبي
عن بطلان العصمة بل زايد عليه بخبر الواحد فقد اثبتنا بالخاص اشار المصنف الى
جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله تعالى

جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب
حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى فهو يدل
على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل
اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق
العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب
نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد
لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة
الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر
ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة الى الله انتقال الملك الى الله لانه
لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قايما
بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع
كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت حرمة العين لله تعالى ثم اعلم
ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما تتقرر هنا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى
تمامه بالاستيفاء فلو قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط
الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد فان لم
يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد
وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه
تكميل له معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت
قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه
لاحد قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه
ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير فصيرهما وما
الوقف كذلك وانه لك اي ولكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد
الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع ولا يقع
الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو فان
خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الاية ان علمتم او ظننتم

ومعنى الشافعي الحفظ بالقطع والضمان فكان خيرا له

ايما الحكام ان لا يقيما الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذه ولا على المرأة
فيما افتدت به نفسها وهذا الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب ... فان
طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فهذا بطل الطلاق
لا يكون عاما لان الخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان
المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة
بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بمعنى مرة بعد مرة لا حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك
يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولانه موجب الفاء الترتيب
فيما ذكره وهو ما يوجب الترتيب في الحكم المشروع به الا انه تتصور الطلقة الثالثة قبل
الخلع ولم يتصور الخلع قبل التطليقتين لصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة
على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله
بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق
آخر من جهة الزوج فكانه قيل لا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم
رتب على الافتداء الثالثة وكذلك يفيد جواز الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون
الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا
لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فممنوع لانه غاية ما يلزم
من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الاعتصار فمن ... فان قلت
على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان
المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا ولقائل
ان يقول هذا البحث مبني على انه يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما
اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي صلى الله عليه وسلم
سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا
بحكم التسريح على معنى انه لما ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالطلقة الثالثة ان لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ
لا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه
ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت

في العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا
وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها فزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى
الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبها اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف في المفوضة
اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب مهر المثل وعند الشافعي لا يجب
لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا
وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة خلافا لمالك فان قلت
لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطء قلنا هذا ليس
بقياسي وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا
غير مفوض الى العبد عندنا وقال الشافعي تقديره مفوض الى رأي المتعاقدين كما كان
البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ان
تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر فقوله
فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعني بين لكم
ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون
بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين
والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء فيجب
المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم من الاية ان
العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا
وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال
ثابتا عند العقد سواء سماه او نفاه فمن اخر وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص و
مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال زوجتكها بما معك من
القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد غير مقبول لمعارضته نص
الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله كان
المهر مقدرا وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع بمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر
مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله عليه السلام لا مهر اقل من
عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فلذلك ان

متن أي التقدير بهما الشارع فمن اجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا محالة لانه
اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك بينه وبين معنى
معنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال تعالى سورة انزلناها
وفرضناها أي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية حملها على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم
لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة
الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالي
للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب استعمال
فيه لغة او في الشرع يقال فرض القاضي النفقة أي قدرها وسمى الفرائض فرائض لكونها
سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا
دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية
وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت
ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل وكانه قال قد علمنا
ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب
والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في
كثير من الناس وضع الجبهة وهو حقيقة وذاك مجاز كذا قاله الشراح وفيه بحث لان
حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى أي بسجد
بمعنى وضع الجبهة واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى
والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير منهم وفي
الثاني يلزم الجمع من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو
فيراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنهم بان عدم
قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني الضرب وفي الاية
ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع
الجبهة ولما صلة عليهم تضمين معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب
لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج

من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجهول فبينه النبي عليه السلام

ومنه أي من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز
بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله
افعل على هذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع
ليس بشرط حتى ان صدر افعل من ادنى على الامر على وجه الاستعلاء يكون
امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل
من القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع ذكره في الشرح الاكملي وفيه نظر
لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال المراد من افعل ما يدل على طلب فعل
سوى الاخر خرج هذا قول من قال ان دينا اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان
الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس
التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف
المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع
لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح
الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو
ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب فقد ان الامر لا بد ما يجب على المكلف او الاباحة
وهو بالامر يختص مراده يعني يختص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لا غيرها لذلك
المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى
لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين
ولما كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المصنف لجانب المعنى بقوله ويختص بصيغة
ولجانب اللفظ بقوله لا تفترق فقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم
ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا الا قال بعض
اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي ليس بسهو ولا طبع
مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ثم مرجع الخلاف الى اطلاق
لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا

يشتد الامر الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم
يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل
وعندنا لا يطلق تمسكوا بقول النبي عليه السلام شغلوا عن اربع صلوات يوم الخندق
فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فيجب المتابعة لازمة فثبت ان فعله
موجب للنهي عن الوصال هذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روي انه عليه السلام
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه السلام ايكم
مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلولا ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم
وخلع النعال وهو ما روي انه عليه السلام يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم
فلما فرغ من صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان
جبريل اخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسح
وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف جامع الاسرار
والقائل ان يمنع الانكار ولم يكن للمتابعة بل ان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام
ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبريل فكان
مخصوصا به فكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله فاتبعوني يحببكم الله
وايضا هذا الدليل مشترك الالزام اذ يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة
وفهموا الاتباع دليل الوجوب واستغنى عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل
اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمي الفعل
بناء الامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول
بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا
نسلم ان المراد من الامر الفعل لان المرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل ولئن
سلم فذلك على طريق المجاز لان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا
في الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان
يجعل اوامر جمع آمرة كانه صيغة فاعلة جعلت آمرة وعلى هذا التأويل جمع نهي على نواه
فيكون انتقال الجمع ان يكون اوامر جمع الامر مبنيا على غير واحد نحو [illegible] في وسط
وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله

تعالى ولكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيح على الترك وادناه الترجيح
الندب والاباحة لقوله تعالى فاصطادوا ولان الامر يقتضي حسن المأمور به ومن ضرورة
التمكن من الاقدام فذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك
بين هذه الثلاثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال
الحقيقة فاذا صدر امثال هذا يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد
لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا
لطلبوا بيان امر العمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا
سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا
موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من
الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز
ايضا ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في
الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا
فلو وجب لكان علينا لا لنا انما على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء
الخيرة عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء
بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله تعالى اسجدوا لآدم فانه
ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل
الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عليه السلام ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فالله تعالى حذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة بسبب
مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا فان قلت قوله عن امره ليس بعام
لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالفة كل امر مأمورا بالحذر قلت انه عام لانه

الامر موجبه الوجوب لا الندب والاباحة عندنا

يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر وجواز الاستثناء علامة العموم فان
قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل على وجوب المامور به قلنا
موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته
تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيته لا موافقة
الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا
المفهوم من الاية التهديد ولحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر انما يلحق
ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون كاملا
لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون ان لا يجوز الطالب ترك المامور به
اذ لو جوز لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب
ولهذا قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه
فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب وهذا الوفاق الشارع
او حثه عليك او الكي... لا يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت
اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من
مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل
لانه مناط الثواب والعقاب فلا بد ان يوضع له عبارة كانت اولى من الامر فان قلت هذا
اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلنا القياس لاثبات ... الاشتراك لا لاثبات
اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر عبده بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا
الامر للوجوب لما حسن ذلك وقيل لان الامر متعد لازمه الائتمار فالامر لا يتحقق
بدون الائتمار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان وجود
لازم الامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل
الشارع الوجود الى الوجوب قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمصنف بقولنا الحقيقة
في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر
اما اولا فان الخلاف في صيغة افعل وغيرها لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل وافيا
على المطلوب واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد بالامر الحقيقي او العرفي لا سبيل
الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم

عنده ص
ايان ص
الطلب ص
طلبت
عطف على دلالة الاجماع
لانه مفض الى الرق
نحو

ان الائتمار بمعنى الامتثال لازم بل بمعنى مصير ... مامورا كالانكسار في الانكسار
بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد
يقال ائتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد به الاباحة او الندب لا يتبين وجوب الامر فهو
الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل
انه حقيقة لا يتحقق وهو مختار فخر الاسلام يعني الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم
يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق
لفظ الانسان على مقطوع اليد وكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص
لا يكون حقيقة لانه جاوز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الندب
والاباحة عدم الاستحقاق العقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه
فيكون الوجوب والاباحة او الندب غيرين للتنافي بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون
مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزء من الوجوب
غير مسلم لان نسبة الندب والاباحة مع جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلاثة
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه
مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في
غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى الامر للندب او الاباحة انه
يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلولا للفظ
بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما او الوجوب من غير
دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان مجرد
جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز
الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قيل حيوان دال على حيوان ناطق

ان صح
ثلاثة ص
فيه ص
ص
كونه ص
قلنا ص

الاول انه إنسان او دخل اسلام من غير الموضوع له المعنى الحاوي بناء على عدم
الطلاق الغير على الجزء على ما عرفت من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث
دقيق لا يتم الا بما مر من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست
بعض من الوجوب لصلاة ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ من
بيان اختصاص الامر بالوجوب عكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب
التكرار بلا قرينة او لا وان لم يوجب هل يحتمله ام لا والتكرار ان يفعل فعلا ثم يعود
اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا
قام دليل يمنعه لان الاقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال
أ لعامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سال قلت سال لعلمه ان الحرج في
الدين منفي فحمل السؤال على يحيه من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان
الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله
لان لفظ الامر مختصر من طلب المصدر منكرا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم بدليل
عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما
صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها
اي غروبها او زوالها قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا
بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك
لا بالامر في الكتاب وهكذا في السنة ايضا كقوله عليه السلام الوضوء في كل دم سائل
اي لينوضأ والوضوء يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي
جنس الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث
انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة
الا ان ينوي الزوج الثلاث فتقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى
النية لانه محتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج بقوله طلقي نفسك
طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه
والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ

ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوي وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت
وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره في قوله طلقي نفسك
ثنتين قلت الاشبه انه تفسير لا تغيير لان مطلق الامر يقع على الفرد الحقيقي فتقييده
به يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا لا يقع الطلاق بالعدد الا بالصيغة حتى اذا قال
لامرأته طلقتك ثلثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول
هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه تغييرا بل يكون تقريرا
الا ان تكون المرأة امة فتصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق
امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق
وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهلا صحت فيه نية الثلاث
قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي تقع
بالواحدة لان المقتضي لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاب المامور به
وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من
طلب الفعل بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء قدر معرفا
او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد
تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالمفرد لا يقع على العدد ولقائل ان
يقول قولكم فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة
الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد
الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد ليس بتثنية ولا جمع لكن لا نسلم ان ذلك مانع
من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله
تعالى ان الانسان لفي خسر فلا معنى لاحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد
ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد
كركبان وراكب واضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية والثنية
اي بكان بعيد بينهما اي من الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها
هذا جواب عن قولهم ان الاوامر المطلقة والمقيدة تتكرر يعني تكرارها بتكرر اسبابها
الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان

قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك
بل التعلق بنفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء لا
يكون الا بتكرر نفس الوجوب بالسبب والحاصل ان الفريقين قايلون بالتكرار لكنا
نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق لانه
لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان اذا جعل شيئا علة لحكم لا يلزم من
تكرره تكرر الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وكان له عبد اخر اسود
فانه لا يعتق عليه واما جعل الشارع شيئا علة لحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القايسين
لا بالامر موجب المتعة حتى لو قال العبد اشتر لي الحمار ودخلت السوق في الحمر
لا يقتضي التكرار بالاجماع وانما حملوا ذلك على الدليل احتمالا لتكرار اجماعا على
الدليل على الامر عند الشافعي لما احتمل التكرار لزمه المراة في قوله طلقي نفسك
ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ثنتين لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى
واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال بوجه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها
ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد
اختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع رجله اليسرى
وان سرق الثالثة يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي
الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان
عاد فاقطعوه ولنا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام
متناول لليمنى واليسرى فحملها على اليمنى ابطال اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لان
لهما يمينين لا ايمانهما جرى مجرى النسخ عندكم وايضا تمسكوا بان مصدر السارق
والسارقة لا يحتمل العدد حتى لو اراد به السرقة الاسهم واحدة لانه لو اراد كل السرقات
لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع وبالفعل
الواحد لا تقطع الا يد واحدة وهي اليمنى بالسنة او فعلا او قراءة ابن مسعود ايمانهما مكان
ايديهما والاجماع فلا تقطع اليسرى لانه لا يمكن هنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات
المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان المحل وهو البدن باق

والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله
تقييد المطلق نسخ عندكم غير صحيح لانه الزام على ما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك
اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع تكون مجازا
عن التثنية كما في صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم
احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم
عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم
كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا
اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان
ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في الذمة
لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور لكنها احكام الجواهر شرعا
ولهذا اتوصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا
باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل القياس الى ما علم من الاداء
فان المأتي به ان كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيد هو الى مستحقه في الاداء
والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان
قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به اولان معنى التسليم تحصيل
السلامة وهي في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعضهم قيدا اخر وهو
في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعم
غير الموقت كالزكوة والكفارات يقال ادى زكاة ماله وكفارة يمينه واعلم ان هذا
التعريف على قول من خص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء
تسليم ما طلب من الفعل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي
بالامر فلا يقضي النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضي لكونه واجبا
عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند المامور بان يكون من عنده
اذ لو صرفه الى الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب عنده
لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الاخر
اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء

كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي أديت لان المراد منها الجمعة وهي لا
تقضى مجازا وهو ذكر المصنف متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس
لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا او جعل
فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود
في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في
تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب
الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة المؤقتة انما عرف
قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل
لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات
لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا
في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف
ماله من النفل الى ما عليه وذا هو القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يتقوى النفل لان
ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات عن ابي
حنيفة ولو لم يقضها ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم
قلت الاستدلال ليس بعبارة النص لانه اخص وانما هو بالدلالة وانما ذكر النائم والناسي
اشارة الى ان المومن ليس من شأنه ان يترك الصلوة متعمدا فعرفنا القياس به فلما كان
وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه وجب اقامة المثل مقام الواجب واسقط
ما المقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس
ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه
وقد ظهر فائدة الخلاف ههنا اذا فات المنذور لعجز او غيره اما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا
لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر
الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا ظهر ثمرة الخلاف في النوع قال الشيخ

الحق

قوله الا ان الاتفاق في الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه
لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده وان امر به يكون
غير الامر الاول واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول
اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته صلاة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته
صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار
جهرا ولو فاتته صلاة النهار قضاها بالليل سرا ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر
وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار لزوم وجوب القضاء باعتبار المثل لانه واجب
بالسبب الاول فان قلت اذا فاتته صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها
في الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلاة في الصحة فقضاها في المرض
يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت انما صلى بالايماء في الفصل الاول
كان للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة
فثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما
يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط وهذا الطلب لتفريغ ما وجب بالامر
ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب
جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا
بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود
وهذا اشارة الى سوال وارد على المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول
لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسألة كما ذهب اليه ابو يوسف لان النذر الموجب
للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يكون ايجاب القضاء بلا صوم لانه
لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق وجاز قضاؤه
في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز فعلم ان
وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال
جوابه ما اورده يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا
اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم

في ع

في ع

قوله

مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون ما يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها ملاخ

ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت
بان اعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان
وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو صوم رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط
الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف
الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان ولما اوجبناه بصوم
مقصود عاد من النقصان الى الكمال الذي يجب قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب
مطلقا لا يتأدى في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزيد اداؤه على الشرف الحاصل
من الضمني كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض وكمن اسلم
في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لصحة شروعه فان قلت على هذا كان
ينبغي ان لا يتأدى نذر الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع
وجوب الصوم في نذر الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر
فاذا زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه
نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف
الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف وللقائل ان يعلل العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا
وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد
يجوز به الصلاة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال يمنع الشرط
عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه
لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود وعندهم
قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع
اداء محض وهو الذي لا يكون فيه شبه القضاء وهو منقسم على نوعين وهو الذي
يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه بنقصان
اوصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والجماعة في غيرها نقصان كالصبح الزائد هذا مثال الكامل والصلاة منفردا مثال
القاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد
فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلاة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا

بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه
القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث
لا امام حال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن كونه قضاء باعتبار الوصف واداء
باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية
باعتبار الاصل والحنفية بالاحق لان فعل المسبوق فيما فات منه اول الصلاة اداء
محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق
منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق
فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما
فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار
حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة
ولا يصير به اماما فانه يريم لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه مسئلة مصورة
في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث وذهب الى مصره
فتوضأ او نوى الاقامة في موضعه بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكلم علم من
القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية
الاقامة لا بد ان تكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله مبطل نيته
ومن الثالث انه لو لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة
اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم تبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير
فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي وللقائل ان يقول انه
مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهة القضاء لا يقتضي فلم رجحت الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى في
احتياط الامر العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الا يستقيم حال
عمل بالشبهين فلو عمل بما قال لم يكن اهدار الجهة القضاء بالكلية ومنه
اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد فقدم حقوق الله تعالى
الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد
عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا

لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا
يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء كاملا
فما القاصر منها قلت القاصر فيها اداء في تفاوت مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا
فارغا فجنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجنايته
او دين يستحق بها رقبته او يدين وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية
وهو قضاء وانه اداء لانه الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل جهة اما
كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب ضمانه
واما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على
الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن ومنها اي من انواع الاداء القاصر كمن تزوج امراة على
عبد الغير بعينه صحت التسمية ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم
يقض بها القاضي وسلمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا
وسلمه الى المراة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المراة على القبول لكونه
عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المراة ولم
يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا او استحق العبد بقضاء ثم
اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق ثبت
جواز البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجب البائع
على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق
المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى لزمه وينفذ اعتاقه وسائر تصرفاته
لكونه صار ملك نفسه دون اعتاقها وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء
لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا ترى ان العبد كان حراما الانتفاع على المشتري حلالا للبائع
الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر فبتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر
اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من
حيث الذات اذ لو كان كذا لما افترق حكم الخنزير والمراة في الحل بحسب الذات وباعتبار
المملوكية فيتبدل البعض بتبدل الكل كذا قال صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا

يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة
وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم
فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله
فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل
الذات حكما والعين واحدة وهذا الوصف في الصورة المذكورة بعينه العبد على الزوج
للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان حقها
انتقل من العين الى القيمة وكان ههنا حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء
وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان من جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه
باعتبار صفته والذات هي الاصل لا الاداء فان قلت لم يذكر المصنف تسليم الدين انه
من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها
وعد اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف
ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين
سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي
ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة
حتى لم يجر فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا اي ككون الاداء
انواعا فقضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبه الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول
وهو ان تعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل الا انه ينفيه وما فيه
معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول
والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهي نصف صاع
من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ فانا لا
نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان
معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا
في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهد هذا التاو

غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى
الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون
ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ ثبت وجوب الفدية في الشيخ
الفاني بالاجماع دون النص وقرا بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه بجعل لا مقدرا او نصوها
معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام والخبر بمعنى الدعاء بمعنى الامر
ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر اي
بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم ويكون وجوب
الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف ان
يرفع الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع
ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء
اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع
يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع
لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك
الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد اذا ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على
اتيانها كما لا يقرا في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهو نصف صاع لكل
فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية ثبتت في الصوم
بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب
بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون
معلولا بالعجز وان لا يعقل فتجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية
وان لا يكون معلولا فتكون الفدية حسنة له مندوبة تمحو بها السيئة فقلنا بوجوبها
احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله
يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه يدل على علية وصفه كالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة ه
المعينة بنذر الفقير او شرائه بنية الاضحية ان استهلكها او التصدق بعينها حية ان لم
تستهلك عند مضي ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في

التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ابتلاء لما فيها
من اوساخ الذنوب والاثام وليكون ضيافة الله تعالى لان الناس اضياف الله في هذه
الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم
الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات
الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة
اصالته ووقع الحكم به لم يبطل اي باحتمال كون الاراقة اصلا فان قلت اذا نقل الشارع
الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نسلم لزوم
النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الايسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فلو حاضت تعتد
بالحيض ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب
بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو
السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل
الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لا دخل المستحق
في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة صورة او بالقيمة اي ضمان
المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر
ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم
يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا
قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هناك قلت التفاوت في الاداء اصل الصلوة لا الصلوة
بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل
وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا
تعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانه بالنص خلاف القياس
صيانة للدم عن الهدر وقيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كانت الجناية عمدا واحتمل
القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق واداء القيمة هذا نظير
قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي
ان يقول قضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء
اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا

خلافا للشافعي لان جهالته في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة
فتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء
فلان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصار القيمة
اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى يجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو اتيا بالمسمى اي
بعبد وسط يجبر على قبوله وانما يتخير الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم
الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين
فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا
فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تفسد
التسمية ويجب مهر المثل فكيف صح هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب
بالعقد لانها ما سميناها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل
ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد
رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا للولي فعلهما اي يخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله
وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي
بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما فيتحد محل الخلاف بالقيود الثلاثة لانه لو قتل او كان
بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدر من شخصين او من شخص عمدين او خطأين
او احدهما خطأ والآخر عمد وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد
لكن كان احدهما او الآخر عمدا واما اذا كانا خطأين من شخص واحد فهما جناية واحدة
اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا بقي انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى
الى القتل من كل وجه فيوجب القتل واصل ان يبنى القصاص على المساواة ومحو
القتل بعد القطع مراعاة المساواة في السبب وهو الاهلاك وفي القتل مع القطع مراعاة
المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف الخطأ فان المعتبر هناك صيانة المحل
عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع هنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز له
الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه لا يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل
قلت يتعين عليه القطع والقتل الا ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كالاداء يسقط

القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي على اعتبار سبق الكلام
الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن ما له مثل بالقيمة
اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها
اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعين قيمته
يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة وجب ان العلة في الاصل
كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك
لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند
محمد تعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز
لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون معتبرا في ذلك اليوم قيد بالمثلي
لان ما لا مثل له تتعين قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت
لحر او لعبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثل العبد غيره او يركب دابته
وعند الشافعي يضمن لكن يضمن اجر المثل بالاتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه
لو حبسه وعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد فانه
قيده بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها
لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف
في زوائد المغصوب فانه لا ضمان على الغاصب عندنا خلافا له فانه عندنا اي الغصب عندنا ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فتكون الزوائد مضمونة
عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال
متقومة عرفا كالخانات فانها تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها تحاز لمصلحة
الآدمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة وفيه دليل على انها مال اذ العقد لا يرد على
غير المال ولنا ان ضمان العدوان مقيد بالمثل والمماثلة بين العين والمنفعة والمالية
للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين
فلا تكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت به قلنا هذا احراز في الاقصى
الادنى لان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم
انه لا يجب الضمان بالاتلاف لكونه ليس بمال والعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال

اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز وانما يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل الحكم
العقد على المنفعة شيا فشيا وايضا بمل انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص
فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطي جارية مشتركة يجب
عليه نصف العقر قلت منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين
حكما وللقصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن
له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس
تضمن بالمال حالة الخطا واذا ورد على ما ليس متقوم قلنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير
محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطا بالنص على خلاف القياس فلا
يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسألة مع ما
قبلها ثلاث مسائل متفرعة على قوله قلنا وايضا معطوف على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على
كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان
يقتضي المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المفرع عليه
والظاهر انه معطوف على الدليل كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امراته بعد الدخول بها
ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان
ملك النكاح انما يثبت بالمهر على الزوج فيكون متقوما عليه فيتقوم في حق الاتلاف الثابت
فيكون متقوما ايضا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكنه غير محرز ولا يضمن وانه تقوم
بالمال في حال الثبوت انما هو لشرف المحل تعظيما له لان ذلك المحل اخطر كخطر النفوس
وما يملك مجانا لا يتقوم وها هنا عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا
شهود وولي وبلا عوض مسمى بل الخلع بلا عوض ليس الى الولي خلع امته الصغيرة
على مال يقع الطلاق ولا يلزمها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا
يدل على عدم تقوم الملك وهذا لان الانسان اذا اشهد بنفسه لانه لا
قال المقوم لا باعتبار الاتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل
الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وقت ما يجب
ضمنه مع فوات تسليم البضع فكان كان ازالة اليد المحققة عن ذلك النصف فاشبه الغصب
ولابد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر هو الشارع حكيم على الاطلاق

ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اعلم ان الحسن
والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم
الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق
المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين
عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي
ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل
دون الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فعله حسن وتركه قبيح وامر به لانه كان حسنا
في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من لوازمه
فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به
كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان في
الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يومر به والثاني يوجد بدون الاول
فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به
لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا المعنى في نفسه وهذا ينفع في حسن
جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع
الحسن لذاته ولغيره كالمنوي كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمامور به وكونه
شرط الصلوة والحسن اذا المامور به الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانها تقاعد وتحت
الحسن والقبح طويل فليرجع الى محل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي لا يدركه
العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط المذكوران
مطلق الحسن ثابت للمامور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن
المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا
تقبله وصفا لا اصلا او تقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون
ملحقا بهذا القسم يعني ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن
لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اي غير المامور به وانما قال ان تقول في هذا
القسم نظرا الى الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يحصل
قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون

من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اولـ ـ وهذا ان قوله او يكون ملحقا قسيم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسيم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث دو جهة ثالثة بينهما وهي ان تكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان الواسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير حصلت بلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه ولو حصل بلا واسطة لكانت حسنة لغيره الا التصديق هذا مثال ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لا يتبدل بضده على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان وصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا تقتضي وجود محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس وهذا مثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال الملحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله منها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر او حى الله تعالى الى داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهي في ذاته كسفر التجارة الا انه حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة ما انت يا مكة الا الوادي شرفك الله على البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ العبد ليست جنابة في صفتها لم يعتبر على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة الفقير بخلق الله صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة الحسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر العبد وهما باختيار العبد قلت النفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او نقول معطوف على قوله لعينه

بين او يكون حسن المامور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه كان الذاتي لا يقبل السقوط لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لعينه وقد الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس الفعل المامور به او يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء مثال ما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهي لا تتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعد الوضوء والجهاد مثال ما يتادى بنفس المامور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما تتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة ولكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم وكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتادى بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال الشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتادى بنفس المامور به كالوضوء او يتادى كالجهاد حسنا الحسن في شرطه تخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي ولو اقتصر على قوله او يكون حسنا الحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن الشرط فناسب النوع الثاني والحق له والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يتحصل الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة الموقتة

حسنا الحسن في شرطه

المستجمع لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون قبله
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط التكليف فان قلت
يجب ان لا يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف
بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي
بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والحق انه قبل المباشرة مكلف
بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته
التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقا
وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده
الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهو قوة موضوعة عند انضمام الارا
اليها وهي سلامة الالات والاسباب في سائر طرق الاداء وتلك نوعان نوع يصير الفعل
به غالب الوجود عادة كمن ادركه على سعة الوقت مع كونه اهلا للاداء الصلوة يظهر اثر
هذه القدرة في لزوم الاداء بعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان
كان نادرا وقوعه وظهر اثرها في لزوم الاداء الخلف وهي اي القدرة التي يزداد بها حسن
المامور به نوعان مطلق اي من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه
وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المامور
به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولهذا مال اليه بقوله الظاهر ان هي راجعة الى الشيء والى
نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي هي في ضمن المقيدة وهي نوعان
لكان اولى او جواز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد
فاطلاق المطلق عليها غير خليق فيتقيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط
له حتى فات عنه صوم يوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة
لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء تكليف ابتدائي بل بقاء التكليف
الاول فالبقاء شرط الوجوه شيء لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في باب النكاح هذا
عندنا وجب القضاء بالسبب الاول واما عندهم اوجبه بنص جديد ولا بد فيه من القدرة
لانه تكليف اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق
ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة الواجبة

غايته انه ثبت ما قلته والاولى ما قاله بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء
والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا لنفسه تشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره
تشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا اشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره
شرط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد وليظهر
اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمها اي توهم ما يتمكن به من الاداء لا حقيقته وهي
انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت
الحائض في اخر الوقت بعض في جزء قليل فيه مقدار ما يسع التحريمة لزمها اداء الصلوة
عندنا لتوهم الامتداد في اخر الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة
كما كان لسليمان النبي عليه السلام على ما روي ان سليمان عليه السلام لما جلس على
كرسيه عرض عليه الصافنات الجياد فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر
وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا الاية تشاؤما حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرا
للنفس عن حظها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير الريح
بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يكون عقر السوق وضرب الاعناق لكي يجعلها
في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم يتبعونه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات
ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما في الحالف على مس السماء انعقد اليمين
لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو الكفارة وهكذا انما لان
المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم فالـ … ولا يلزمه وهو
القياس لان الوقت فات والعجز عن القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده
بعيد لا اعتبار به كما لو بلغ ثم مات الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان
من الشرط الذي يزداد حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة
ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لانها بها
يثبت التمكن ثم اليسر والممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان المامور كان
واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو
اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها اما توقف
الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه

القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب
النفس والمفارقة عن المحبوب اشق ... وهو صنف القدرة شرط لدوام
الواجب لانها شرطت في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في
الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر حصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت
بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط
دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وهاهنا لم
يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكاة في الباقي
اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط اليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب
ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء التمكن من
الاغناء اي اغناء الفقير من المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كما ان التمليك لا يتحقق
من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب حتى بطل
الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد
التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة
التي هي صفة النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء لكون المؤدى جزءا من المال
النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا انقلب اليسر عسرا وقال
الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة
والساعي في الاموال الظاهرة قبل الهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة
اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة
الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا
لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا ابطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه
بصفة اليسر الا ترى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب اصلا في الارض بدون الخارج وهي
اسم اضافي لا يمكن ايجاده الا في النماء الحقيقي فشرط دوام صفة الاعشار في وجوبه وكذا
يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض
سبخة او نزها ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس
من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما

بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع افة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان
بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف
الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض
وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة
الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد
وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد
والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في
الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر ملك نصف صاع من بر
او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي
لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة
الممكنة ليست من الالات والاسباب قلنا لا تناقض لانهما من قبيل الالات التي هي وسائط
حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به
اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي فان قلت المراد من الاغناء
الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي
في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها
للتنافي بينهما وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به اي المامور به قال بعض
المتكلمين لا اي لا تثبت حتى يقترن به دليل مستقل لان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف
فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجزئ المؤدى اذا اداه والصحيح عند
الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك انما يكون
بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي يرجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن
سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل وعند الفقهاء هو عبارة
عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب فلو لم تثبت الجواز عند اتيانه يلزم
تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال
بصفة الصحة فلما افسده لم يمتثل ووجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام
القابل بامر جديد وانما امره فاسدا احتج عن هذا الامر لانه عليه السلام امر...

بالمنهي فيها افسد وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف اخر حكي عن ابي بكر الرازي
انه قال لا يثبت بمطلق الامر الا ان المامور غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس
جائز امتثالا لامر شرعا لكنه مكروه قلنا المامور به هو الصلوة والكراهة فيها بل
الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت المامور به لا يبقى
صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي هو يقول يبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا
يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا ترى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فانتسخ
وجوب البقاء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان الوجوب وجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه
وجب الجواز هو الاذن فيه بما ينافي فلا يتصور اضافة غير موجبه الى الامر الا ان
يراد من الجواز الاذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون
جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة
بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حينئذ يكون
حكما شرعيا بدليل منفصل كما دلت الحديث نظرة في قوله عليه السلام من حلف على يمين
فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة
على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق
عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة
الفطر فهو اي المطلق على التراخي اراد به انه لا يتقيد بالحال الا ان يتقيد بالمستقبل
خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المامور به عقيب الامر لان الامر
يقتضي وجوب العمل في اول وقت الامكان وهذا الوقت به سقط عنه الفرض اتفاقا
فتاخيره عنه نقض لموجبه اذ الواجب يحرم تركه عن وقته لئلا يعود على موضعه بالنقض
هذا دليل على انه للتراخي لان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وفي الزمان ما وجد في
الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير
كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له
وهو الاطلاق واما قوله فتاخيره نقض لموجبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني
وفيما بعده الى اخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون
فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا

ياثم

يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته ومجرد
التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت
واخر يأثم والموت فجاءة نادر ولا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه
ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا
للمؤدي اي يكون زمانا يحيط به ويفضل وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت
مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قال الشراح ولقائل ان يقول
الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا
الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت فقيد ناقا بالاداء لانه
ليس بشرط للمؤدي اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان
قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته اذ الظروف محال والمحال شروط فلا
حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له
ولئن سلم فالمقصود بيان اشتراط الصلوة والصوم في شرطية الوقت واعتبار العادة
ظرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي بدليل ان المؤدي
يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقدم المشروط
لا يجوز قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب
لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط
فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب ولا للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور
تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه
باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان
تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى ولان الوجوب يختلف باختلاف صفة
الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا
ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعي سببيته لنفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وهذا دليل على السببية فان
قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات
قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل

في الاوقات بجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء
لكل منهما سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى
وكان ذلك غيبا عنا جعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه
الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود
الاداء سببه الحقيقي خلق الله وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته
المستجمعة لجميع شرائط التأثير في الاكوان الا ان العمل ذهب الشافعي الى انه
لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو
الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس
كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب
ولزوم تسليمه الى المستحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل
ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان
نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها
وانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو
لم يحصل الذمة لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت
على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزمه الاداء كما في الوجوب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه
شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الوقت عن
وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان الذي هو سبب لا يصح
ان يكون ظرفا للاداء لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك
البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في اخر الوقت
ولا الاخر باطل لا اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا
الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع والى هذا اشار بقوله وهو اما ان يضاف

الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني
ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه ثم الجزء ابتداء الشروع وهو
بالرفع فاعل سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام
ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن
لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت
المسبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي
الى الوجوب على الاداء فصار هو ايضا مسببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء
الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل قلت لا نسلم انتفاء
السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل
به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب
على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا
يندفع ما قيل لو توقفت السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف
على السبب فيلزم الدور ولقائل ان يقول كيف تنتقل السببية الموجودة في الاول
بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر ولو قال المصنف ان ما يلي في جزء من
اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى من التطويل اعني
او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني تنتقل السببية من الجزء الى الجزء الى
اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة يعني ان لم
يتصل الاداء بالجزء الاخير تنتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء
لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت
عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير
سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء
قلت معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا
بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا
يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهو بصفة الكمال ولكنه
قلنا بان النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر

لان النفل بعد الشروع بالاداء صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا
يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام
النفل فلهذا لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا لصدوره عن سببه
كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي يتغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان
الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي
ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار
ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل
كان الكل كاملا لا عصر يومه فانه جاز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير
منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا النقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان
فان قلت اذا اسلم الكافر في وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني
وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما
وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما
يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان فانه لا جابر له في الغايات ولقائل
ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما يثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت
لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر
الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي من حكم هذا النوع الذي
جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه
غير الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب
وفيه دفع لما يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب ومبنى التعيين سعة الوقت واذا ضاق
ذلك التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين فاجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول
بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان
يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط
التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان
يقول عينت هذا الجزء للسببية فيصح الاداء بعده او قصدا بان ينوي في ذلك الاداء
يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب

وليس للعبد ذلك وانما له اختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث
اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة
والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر وكون الوقت معيارا له اي
المقدار الذي له الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر
رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه في قيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم
الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب
لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط الاداء ايضا
الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا
ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور والكفارة ولا معيارا كوقت الصلوة
ولهذا اخصهما بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل
فسواه دليل لا يوم على الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه وكذا اليوم مع انه شهد
جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى
الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما
هو سبب ليس مضافا اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره
السرخسي ولكن نقل منه الى الجزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية
للظرفية فيصير غيره منتفيا هنا نتيجة كونه معيارا او سببا فلا يصير غيره مشروعا فيه لقوله
قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط فيه التعيين اي نية
كونه صوم رمضان وقال الشافعي تشترط نية صوم رمضان لان وصف الفرضية عبادة
كاصل الصوم فشرط النية للوصف ايضا لا بد من الجزم في صفة العبادة كما شرطت باصله
قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين
تعيين فلا حاجة الى نية تعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان
في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم من احتمل غيره اياه ومع الخطأ في
الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل
دون الوصف فيبطل الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض
عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل

وقد لغت فيلغو آخرهما الا في المسافر ينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف يعني
يصاب فرض الوقت مع الخطإ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا
يصاب في حقه مع الخطإ في وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان عندهما
المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر تحقق في حقه الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض
وله ان وجوب الاداء ساقط عن المسافر فصار رمضان في حق ادائه كشعبان فاذا
نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدإ
محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن فرض الوقت
لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق
بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما
المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر
يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان
كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض نوع الى ما يضر به الصوم كوجع
الراس والعين والحميات ونحوها والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية وفساد الهضم
ونحوها والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز
في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة
عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر
لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا
الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا
يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان
يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه لو اطلق فالاصح انه يقع عن الفرض
على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت صريحا بنية النفل انصرف اطلاق
النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق
هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه
ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر وفي

صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين
لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا تكون الاقسام منحصرة في الاربع
قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكنه شبيه
بالقسم الثاني في تعيين الوقت له لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل
لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت النذر حصل بتعيين الناذر وفي ولايته فيما
هو حق الناذر وهو النفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية
التعيين اي نية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في
اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل ولا يقع في القضاء واما اذا نوى من الليل
فينعقد الامساك من اول النهار بمحتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان
وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين
فيفوتان بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقتة يشبه المعيار
والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار
للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت
الصلوة وتعيين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد هذا بيان الاشكال له
بوجه آخر وان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك
فصار اشهر الحج من العام الاول للاداء متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا
ويجوز تاخيره من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة
فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال
قلت لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط
حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على
ان الاصل في الحيوة البقاء وهذا الوجهات قبل ان ادرك العام الثاني كان العام الاول
متعينا للاداء فبقي الاشكال وثمرة الخلاف تظهر في المأثم فعند ابي يوسف ياثم
بالتاخير في العام الاول وعند محمد لا ياثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخره يفوت لم يحل
له التاخير ويصير مضيقا ويتادى الحج بمطلق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان
الظاهر من حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فتعين الفرض

بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه ولقايل ان يقول يشكل على هذا مسالة ضيق الوقت
فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة تشترط
نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم
لا يشتغل بتفويت الفرض باداء النفل الا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عنده
لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعي تلغو نيته ويقع عن الفرض لان
السفيه يحجر في امواله الدنياوية صيانة لماله وهو ها هنا سفيه اولى فتلغو نية النفل ويبقى
اصل النية فيتادى به الحج واجيب عنه بانه لو حج عن النفل لوقع حجه فرضا
من غير اختيار وذلك باطل فان قلت هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية
النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل
بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فانه وقت قابل
للنفل فتثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض
والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة
الايمان كما قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا
بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها
لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بها
فقد اثروا الدنيا على العقبى وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المواخذة
في الاخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد الواجبات ووجوب العبادات
في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين يعني من المسلمين معتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول
من اهل التفسير فثبت ان الخطاب بالامر في حق المواخذة واما في وجوب الاداء في
احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا
فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم ويعاقبون بترك اداءها
عليهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام والمراد انهم يعاقبون في الاخرة
بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان
اصل العبادات فكيف يثبت بها وجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال

لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لا نريد انه يثبت في ضمن الامر بالفروع
بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركهما لقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله
عنه حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني
رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة
الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة الى الايمان قيد بما يحتمل
لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا محل الخلاف هو الوجوب
في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب
ومنها اي من الخاص النهي وهو ضد الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود
اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث
المذكورة في الامر في قوة التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن من انه
شرعي او عقلي اتية في النهي وسواء المنهي اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان
وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعيته التي تكون باعتبار الوضع
او الشرع معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لا ينفك المنهي عنه
بحيث لا يقبل الانفكاك عنه ومجاورا اراد به ما يكون منفصلا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال
لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من
غير ورود الشرع به لان قبح كفران النعم مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه
شرعا لا وضعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف وانما قبح شرعا لان البيع
مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل
لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه يعني انه
منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة
ففي الصوم اعراض عنها والخلل الواقع في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من
الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف
الجزء وصف للكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا البيع وهو ترك

السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حال السعي في الطريق وكما وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بدون الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل مال الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان ياذن مالكها فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطي حالة الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حالة الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله بحال واعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر باشر المعصية لانه بنفس الشروع صار معرضا فصار العقد به مشروعا او محظورا وفي المنهي عنه تقوم العقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي فتقوى المعصية وهو حرام اتفاقا فترجح جانب الترك فلم يلزم القضاء واما صحة نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي وقال لله علي صوم يوم النحر يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها حيث نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وانه ليس بصلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنها هو الصلوة والمعنى فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب تحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المنهي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فترجحت جهة المعنى فاذا تركه يلزمه القضاء وفي القسم الثاني لما كان يمكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم ينبغي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كجواز الشفاعة يكون الثاني مثل الاول فيقدح في جوده وهذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه

قلنا نختار انها كراهة تنزيه وانما يكفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في شرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه تامل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف ثبتت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي الماوجود حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال التي تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان وجه لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان اهل وجود بينهم مبادلة المال بالمال وبالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومين ومعرفة هذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال الشراح ولقائل ان يقول ما عدهم من الحسيات انما كان من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه وطيا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير هذا العوارض فيندفع الاشكال على ان الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه حتى يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون الوصف الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها بما ذكرنا فان الاطلاق ينصرف عن قيد المطلق وعن الاستثناء بايجاب محل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلت المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كان البيع

لعينه يفيد التحريم بصيغته من غير نظر الى كون احدهما وصفا والاخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح ثبت اقتضاء للنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات لكان باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال للانسان لا تطر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضي فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح لغيره يكون النهي ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي نص في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والصحيح في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل بطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قوله لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا فان الانسان استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا ترى ان الله تعالى كلف ابا جهل الايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات فالاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا في الجملة ولهذا تتفرع المسائل على ما مهد من الاصل في كون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد واي شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر ونحوها وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض واما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كملك الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم

مشروع

مشروع فيه من حيث انه يوم وكذا النذر بان يصوم يوم النحر صحيح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الزايد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزايد فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن غير مقصود وكذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع وكذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا جاريا مجرى الوصف فتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاثنان اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان تقتضي مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم هذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعها في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل ثم قلت قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكره هناك باعتبار اقسام القبيح وها هنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سنوا وقال الشافعي رحمه الله في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره ولان كمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل ومفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي فلنا الامر المطلق يقتضي ان المامور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع

المطلق

وضع بعض احكام افعال المكلف لاحكام مخصوصة كالصوم للثواب والبيع للملك فنهي عنه الشارع في بعض المواضع فمن جعل المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي التنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره تترتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لعينه تكميله من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي ان ما دامت الحقيقة كما لا منكرا قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة وان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تعدت الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء او دواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لا يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطء منع الشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها الضرورة النسل ولا يفيد الغصب

لغاية

الملك معناه اذا غصب شيئا وهلك وقضي بالضمان ملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع وله ان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا للضمان لان الضمان شرع جبر الما فات والفائت ملك المالك فالمماثلة لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب

حكم شرعي

عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة انه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده وحينئذ لا احتياج الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل عنه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وفي التجاوز له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءه انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محروزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلت المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم ولا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولزم الكف في يده بضمنه قلنا الفعل الممتد لحكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يصح بيعه واكله لكن يجب عليه ان يرده فاذا مر يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف احترز عن الخاص كالحروف العادة المفردة مقدمة على الجمع فما يتناول لكن لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا اخرج به خاص العين كزيد فانه لا يتناول الافراد واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها وآحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل المشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول واطلاق العام عليها مجاز قال العام مسلوب الافراد ومشتركة في معنى الحكم

بحث العام

لا انحصار

اشتراط الاستغراق اتفاقا عند اكثر مشايخنا العراق ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراق وجد واكثر اصحاب الشافعي هو شرط له العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فالاستغراق شرط عندهم وعندنا الاجتماع والتفريع على الخلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه وعندنا يجوز بانها حجة التمسك بعمومه بدون بيان

ونريد أن الأفراد مشتركة في التسمية بيده أنه أي العام قبل الخاص يوجب الحكم فيما
يتناوله قطعاً أي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس
بقطعي لانه يحتمل أن يخص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس إن الناس قد
جمعوا المراد بالناس الأول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني أهل مكة ومع الاحتمال
لا ثبت القطع ولنا أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان لازماً له حتى يقوم الدليل على خلافه
ولو جاز إرادة البعض من غير قرينة لارتفع الأمان عن اللغة وهذا يؤدي إلى التلبيس
لانا أثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فإن العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك
الاحتمال عند الخصم ويمكن أن يجاب عنه بأن إرادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق
سقط في حق العلم بالطريق الأولى لأن العلم عمل القلب والقلب أصل وعمل الجوارح تبع له فلما
سقط في حق التبع ففي حق الأصل أولى فإن قلت خبر الواحد يحتمل واحتماله ساقط في حق
العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناشئ عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض
تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه
بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب اعتقاده ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب
ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به أي بالعام وهذا تفريع لكون العام موجباً لما تناوله
قطعاً كحديث العرنيين عرنة وادٍ بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة ينسب إليها
العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى
أنس بن مالك أن قوماً من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم
فأمرهم الرسول عليه السلام أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا
وصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الإبل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
في أثرهم قوماً فأخذوا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في شدة الحر
حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في أبوال الإبل نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا
البول لأن البول عام يتناول أبوال الإبل وغيرها لأن اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات
فيصدق على جميعها أو للعهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الأول بالثاني
وحديث العرنيين متقدم لأن المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لأنها كانت في
ابتداء الإسلام فإن قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال

آخر وهو احتمال إرادة التخصيص فكان ينبغي أن يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ
عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساوٍ لاحتمال المجازات الكثيرة
لا قرينة لها وإذا أوصى بالخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر يعني إذا أوصى بفص الخاتم لإنسان
آخر أن الحلقة للأول والفص بينهما نصفان لأن العام مثل الخاص في إيجاب الحكم فثبتت
المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكره شمس الأئمة في زيادات
وفخر الإسلام في البزدوي المسألة من غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما
ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضي خان أن الخلاف فيها رواية شاذة وهو أن
الفص عند أبي يوسف للثاني سواء أوصى بكلام موصول أو مفصول لأن الوصية لا
تلزم شيئاً في حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة
لإنسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص وكان إيجاب
الفص للثاني تخصيصاً له وتخصيص العام إنما يصح موصولاً فإذا كان مفصولاً يكون معارضاً
لا تخصيصاً فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسألة لأن الوصية بالرقبة لم
تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولا يصح استثناء الخدمة من الرقبة له
أصلاً أن الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الأجزاء عاماً
لكنه شبيه بالعام من حيث أن الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لإجماع السلف على ذلك أي الذكر
باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يسمى غير معروف [illegible] كذا في المحيط هذا تفريع
آخر على كون العام قطعياً معطوف على قوله يجوز وصورة المسألة من ترك التسمية عامداً
حال الذبح لا يحل أكله عندنا ويحل عند الشافعي وهو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى ما لم
يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي أنه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله
سمى أو لم يسم وبالقياس على الناسي بأن من نسي اسم الله حالة الذبح يحل أكله إجماعاً
فيحل في العامد قلنا لا يحل أكله لأنه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة
قطعية في عمومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين فإن قلت
التخصيص إنما يجوز إذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وهاهنا لم يبق تحت النص إلا
حالة العمد فلو ألحق بالنسيان لم يبق النص معمولاً به قلت يجوز أن يكون مراده

ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين الأوثان والميتة بدليل أن المشركين جادلوا المسلمين فقالوا
أتأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله فأنزل الله تعالى الآية وأجاب بجواب أعم ويبني
الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع أن الحاق العامد بالناسي فيه مستقيم لأن
الناسي عاجز مستحق النظر والعامد جان مستحق التغليظ ومن ثمة كان أمثالنا
لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد ومن صور المسألة من كان مباح الدم بردة
أو زنا أو غيرهما فالتجأ الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤوى ولا يطعم ولا يسقى حتى يضطر
إلى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لأن الجاني قد خص من الآية بقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فإنه لو كان عليه قصاص في الطرف
يستوفى في الحرم فلا يبطل أدون الحقين أعلاهما أولى لأنها أي أن قوله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان آمنا ليسا بمخصوصين فإن الناسي غير مخصوص من الآية
الأولى لأن الناسي ذاكر فإن الشرع أقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما أقام الأكل ناسيا
مقام الصوم والقاتل غير مخصوص أيضا من الآية الثانية لما ذكر من الحديث لأنه خبر واحد
لا يصلح أن يكون مخصصا ولئن سلم أنه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة وأما
الأطراف فسلكت مسلك الأموال والآية تتناول الأنفس دون الأطراف لأنه في حكم المال
والضمير في كان يرجع إلى نفس الداخل دون ماله وطرفه وللقائل أن يقول مع جواز أن لا
يطعم ولا يسقى يموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الأمان فإن قلت الاستدلال
بالآية مشكل لأن ضمير دخله راجع إلى البيت لأنه هو المذكور لا الحرم إلا إذا وقع النزاع في
الجاني إذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم بعدم القائل بالفصل فأما إذا
سلم الخصم أن حكم البيت يفيد الأمن دون الحرم كما ذهب إليه بعض أصحاب الشافعي فلا إلزام
بالآية بعد قلنا صفة الأمن تعم البيت والحرم قال تعالى أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا
ولما أخذ الحرم حكم البيت في الأمن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير إلى البيت متناولا
للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرم مع أن مقام إبراهيم خارج البيت
وما قيل المراد من مقامه ما هو فيه وتعبده في البيت فاسد لأنه تعالى فسر الآيات بالمقام أو
عطف بيان الآيات وليس في كون البيت متعبدا الآيات بل هو ظاهر متوهم في الصخرة
الصماء وهو موضع قدميه فيها إلى الكعبين فإن قيل خصوص كما وقع من بعث العام قبل تخصيصه

شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية
وأما عندنا الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة
والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فإن الله مخصوص
منه كذا في بعض الشروح وللقائل أن يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق
بقرينة إضافة الخالق إليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي كقوله تعالى وأوتيت من كل شيء وبقوله
مقارن عن الناسخ وللقائل أن يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لأنه
ليس بمقارن فالأولى أن يجعل المقارنة شرطا له أولا متى لا داخلا في ماهيته كذا قال الشارح
ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالمقارنة أن لا يعرف تأخر دليل مخصص لأن يصدرا معا من النبي
عليه السلام أو يكونان لا يعرف تأخر دليل أخرها المرة الثانية كالمعروف في المرة الأولى والعام إذا
قصر على بعض أفراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا إذا كان المخرج معلوما أو معلوم
أو مجهولا كالربا خص من قوله تعالى وأحل الله البيع بقوله تعالى وحرم الربا لأن الربا لغة
هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يطلق المخصوص المجهول وبعد
بيان النبي عليه السلام الربا بالأشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير المخصوص المعلوم
وإذا خص بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص أم لا فالصحيح من مذهبنا أنه لا
يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فإذا انسلخ
الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجائز
بعد تخصيصه بآية الاستئمان وهي وإن أحد من المشركين استجارك فأجره لكنه لا يسقط
الاحتجاج به أي بالعام بعدما خص كما روي أن فاطمة رضي الله عنها احتجت على أبي بكر رضي
الله عنه في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم مع أن الكافر والقاتل خصا
منه فلم ينكر أحد احتجاجها من الصحابة وعدل أبو بكر رضي الله عنه في حرمانها إلى الاحتجاج
بقوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة فإنها يحتج
بها مع أن السرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالإجماع عملا بالشبهة
الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لأن كلا منهما
لبيان أن المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة

لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى
المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح
ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة
ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه مستقل وعلى
تقدير التعليل يصير بعض ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول
فاوجب جهالته الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو
لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام
لانه مخرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى
الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال
التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون
قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص
معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق اذ موجب العقل لا يختلف
فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان تكون العلة غير الوصف الذي جعله
علة فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان
التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلت المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي
الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل
الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول
الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار ونظير هذه المسألة وهي اذا باع عبدين بالف على
انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ولزم العقد في الذي لا خيار
له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول
العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في جمع الحر والعبد
عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا للقبول في العقد قلت الحر
لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسألتنا
العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا
يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالعبد كما جعل في

أي فالمانع صار دليل الخصوص على القول الأول الذي اعتبر فيه الشبهان وهو مختار صاحب الشرح ... مسألة ...

جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح نكاحها كل المسمى بمقابلة من يصح قلت لان العوض
في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري
حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح
فانه لا توزيع فيه لعدم تجزئة الحل وانما يقابلهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح
احداهما لم توجد المزاحمة فلا ينقسم وجه كون المسألة نظير دليل الخصوص ان
العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون بمنزلة البيع
بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون ذكره بيان
انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ
وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كل واحد من
العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون ثمنا بالحصة ابتداء بل بقاء د
ورعاية شبه الاستثناء اي كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور
كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرط القبول للمبيع فلرعاية الشبهين
قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبهه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبهه
الناسخ الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل
الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن وفي هذه
الصور الثلاث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين
لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن
فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل
فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالالف
الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد
ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها
دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في
العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية
وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن من المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم

نخ اعتبر

نخ قبضه

فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا الا انه
قابل لقضاء القاضي ثم يخرج فيصير جهالة الثمن وقيل ان اي العام المخصوص يسقط
الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص
معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال
اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي
وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه
الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الحكم
قالوا فاذا كان دليل الخصوص مجهولا فالجهالة توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون
معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم فرد من افراد
العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول
كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه
غير محل فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان تقسم الالف على قيمة العبد المبيع
وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل بجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد
لانه لو فصل الثمن فقال بعتهما بالفين كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة
وقيل ان اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا
على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم
الدليل ان كان مجهولا سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى
العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ
ليس محتملا له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى
المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر
عارض فكان كالفسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه
يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته وهو القول الرابع وهو مذهب
عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي
وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى

العام

٣٦

العام على ما كان من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا لاحد الشبهين واهمالا
للاخر وليس احد الشبهين اولى من الاخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل
التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي بكون
اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير اي بكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال
مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد وسواء كان جمع قلة او كثرة
معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله الا ان العموم في القلة
من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندكم قطعي الدلالة
فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من الجموع من الثلاثة الى
غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا من القطع وايضا
كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نسلم عدم تناوله بل هو
ايضا محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون
في العام المتفق وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق
الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا
قال الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال
للعام معناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع فيقال قومان واقوام فان قلت
لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رجالان ورجالات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم
يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول للجميع احاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي
دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لا يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناول كل فرد
صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت من حيث ان مجموع
الجموع لا يتحقق بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل
فرد لم يصح استثناء الواحد منه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا
كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على
الاحاد بل على المجموع هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الا ان العموم في القلة من
الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل ونحن منهما يحتملان العموم اذا وقعت في الشرط
من دخل فله درهم وكل من دخل يستحق العطاء او اذا وقعت في الاستفهام من في الدار

عليه صح
اولى صح

الدار فيقال زيد وبكر وخالد وتعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطي كل من زار
درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت
من اكرمني تريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون
خاصا اذا كان الشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل
من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر
فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من
في الدار يريد واحدا والاصل فيها العموم يعني الكثير الشايع في استعمالها العموم وهي
في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقوله عليه السلام من قتل
قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عامه العموم صفته وهو القتل قلت انه
ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم كما اي كما وضع
ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل يعني لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس
ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كان من بمنزلة الذات من وما فما المعنى الموضوع
لهما قلت وضعتا مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى لا وجود له في
الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا
هذا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة
الخصوص لانه للتبعيض وكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله لآخر من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا
فان قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد
العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض
فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشيئة اضيفت الى خاص فلا
يدل على تاكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى
من يشإ الله يضلله عام مع ان المشيئة مسندة الى خاص وهو الله تعالى فالاولى ان
يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن على التقديرين
ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من لانه لما اوقع عتق كل
واحد بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف

من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت
هذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه
يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشيئة
بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيئة بالكل ولقائل ان يقول
البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي
اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن ولذا قال الائمة
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون
جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القرآن وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر
على التيسير يدل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد ولانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا
وما تجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا اليه اشار
صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من
تجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وتدخل ما في صفات من يعقل
هذا بيان موضع استعمال ما ايضا اي كما تستعمل في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في
جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد وكلمة كل عام بمعناها دون صيغته
يعني يراد به كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل لانه ليس صيغة جمع فيتناول كل فرد
على الاصالة وهي تصحب الاسماء لفظا لازمة للاضافة والمضاف اليه اما يكون اسما فيعمها اي
الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة ولا
يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
اوجبت عموم افراده كما قلنا واذا دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم
كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي صدق الاول لان جميع افراده ماكول والكذب
اي كذب الثاني اذ قشوره غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل
تطليقة تقع الثلاث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اي كلمة ما اوجبت
عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية
ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى كلما تزوجت امرأة فهي طالق

كل وقت يتم منى التزوج فطلق في كل التزوج ولو بعد زوج اخر يثبت عموم الاسماء فيكون في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل يثبت عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام بمعنى اوجب عموم الاجتماع اي اوجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب النفل بفتحتين اسم ما ينفله الغازي اي يعطاه زايدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونوا مشتركين فيه لان دخولهم فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كل منهما للاحاطة والشمول فيجعل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اعلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز واجيب عنه بان المراد ليس كليهما بل احدهما الا ان الشرط هو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بالمجاز وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولقايل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام خرج للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل شيء اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل واحد منهم النفل لتامه اي كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو الاول في حق من تخلف عن الناس ولو دخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة بطل النفل الا ان الاول اسم لفرد سابق والمتاخرون بمعنى سقط عمومه بمن لان الاول يحكم للفرد السابق فحمل الحكم على المجرد

الافراد

النفل الا الواحد المتقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلفه لم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل واخلها الى من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت فيه قد مر السبق بالغير مرادا في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها او تضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم تتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فمن قرا بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رايت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما يصح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ومنه قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يلتزمون بما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والنكرة والدالة على الوحدة فلا تكون مطلقة فلا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما فالحاصل ان الفرق يكون بين المطلق ههنا ما هو المصطلح او لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانسلاخه عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يراد في النكرة وهو الدال على فرد غير معين وهو الشافعي نعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الامر للتكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم وقالوا ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى

لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات وهي كذلك تبيان

والنكرة

لانها مبهمة ثنا ولا افرادا غير معينة تبيان

اما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى
جميعها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا
ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمي الشافعي المطلق عاما على
اصطلاح المنطقيين وظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه
فلا يخفى ضعفه حتى قال العموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار
في قوله تعالى فتحرير رقبة حتى خص منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع
ولولا انها عامة لما خصت فخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا انه ان اراد
من العموم الخاص الجزئي على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل
الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما
عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية
كما خلقها الله كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها
ناقص اعتراضا على مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على البنية كاملا قد
على التسليم ولو اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا ادميا مجازا وبانهم اجازوا
مقطوع اليد في التكفير ولم يجوزوا الاخرس وكيف يجوز الخالص من هذا الخبط ذو فهم
الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في
القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناولها الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف
الى الكامل مجازا وهو الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه
فيتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة لوجود احديهما حتى لو
قطعتا لا يجوز كما الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت
المطلق واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف
التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رايت رجلا عالما اخص
من قولك رايت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا
ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه
ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصال كل فرد
من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف

عاما

عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل
والصفة تابعة قلت الموصوف خاص لكنه قابل العموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة
في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني الهندي ان عموم النكرة الموصوفة
بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل
قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا
اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة
فله ان يكلم رجلا واحدا سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو كلم اثنين يحنث والله لا اقربكما الا
يوما اقربكما فيه فانه لا يصير موليا لان المستثنى يوم وقع فيه فيمكنه القربان في كل يوم
ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك
اليوم فقيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا
ولدني لا يعم واعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم
بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من جرادة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا اتزوج
امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص
بالاستثناء من النفي وبالجملة اي دون ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة
اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء
يكون باسمه فيتناول واحدا وهذا اي وكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا
اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون كلهم ولو قال اي
عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق الاول لعدم المزاحم او غيره
عتق واحد منهم وخيار المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة
الصناعية ومن الموصوفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرق
ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف
انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان
اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط باتفاق
النحاة ان ايا هنا موصولة او شرطية وان اريد الوصف من جهة المعنى فهو موصوفة
في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية

لدي القول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف بحكم الاقوى انه يريد انما اذا قال
والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم
دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب
لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة تثبت ضرورة فيتقدر بقدرها
فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة تعم ما يشتمل
الفعل والزمان من الاوقات ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل
وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين والمعدي يحتاج
الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود واتصاله بالاول اشد
والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لاينافي الضرورة
بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس وضعيا بل مستفاد من
خارج ففي الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على
الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب
والانسان قل ما يسعى في اذهاب ماله الغير على العموم ابقي واخذا الحاجة الاصلية الى
ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا
اي كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد
اوجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى
بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق يصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل
بالنية فاذا حلف لا اتزوج النساء حنث بتزوج امراة واعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء
من الرجال في لا اتزوج ... ان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان لا يكون
بيانا وتعيينا لاحد المحتملين وقد اجتمعت الايمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما
ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق بحسب الاحاد وبه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم
يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز ولم يتضح لي سر هذه المسألة
والمختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد الاستغراق سواء كانت داخلة
على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي تدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على
الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريفا للعهد او
الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا
فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن وان لم يحتمل العهد
فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله ان الانسان
لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا
الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على انه
لا يتزوج نساء العالم فيكون مصروفا الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام
على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته بطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد
في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد
لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله
تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس
معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا وذهنا وكان اعتبار الجنس
اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت
لم لم يجعل اللام لاستغراق المجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلاثا او اثنان او
الواحد فعلم انه عموم عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت فلاذكر النكرة وافادتها العموم
ارد فه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى كما
ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعيين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كما في اليسرين
في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى كالعسر فيهما وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال
فخر الاسلام في هذه الاية من هذا القبيل نظر لانه لا يحتمل هذا المعنى لانه يحتمل قولنا
ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا اذ يحتمل هذا من باب التاكيد فان قلت
اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا
من معنى التفخيم فيتاول بيسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت
الثانية غير الاولى لما ذكرنا انه لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعيين فلا تبقى نكرة
والغرض خلافه واعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام من القرائن والا

مطلب النكرة اذا اعيدت

فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي ينتهي اليه التخصيص نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام ملحق به اي بما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة والرجل والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلاثة اي النوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة اقسام آحاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك ان ادنى الجمع اثنان لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا اجيب بان يقال المراد الفريقان خصمان وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كالبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الاية ليس لقوله فوق اثنتين كثير الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى ثلثا على اخوة زيد وكان له اخان فهو لهما بالاجماع لان الارث فوق الوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكرنا لانه عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصليين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلاثة سوى الامام بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب والثلاثة سواه لقوله تعالى فاسعوا

مبحث المشترك

واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا او مفهومين فصاعدا لا يتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج ولما اعتبار اعتبار من حيث المفهوم واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا لا بد من ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود احد امرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تأمل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرء النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قال الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم وكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر ايضا لا يقال الطهر اولى بالمنتقل عنه وكان احق بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اولى المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء هنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم الدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مشتقا في معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء الحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه نص عند ذكر الخلف ان الاصل هو الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا لا في الاستعمال المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم

القرآن

فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
الى قوله تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة نكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الله اله واحد
وما ينتهي اليه الخصوص اي العدد الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد
فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن
وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي وما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة والمرء
والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلاثة اي
النوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى
كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة لان
ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة اقسام آحاد ومثنى وجمع
ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك ادنى الجمع اثنان لقوله تعالى
هذان خصمان اختصموا اجيب بان يقال المراد طائفتان خصمان وقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين
كالبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تعالى
فان كن نساء فوق اثنتين الاية لان حق الاختين اكثر الثلثين فعرفنا ان للاختين
حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون
للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى لوارثه على اخوة
زيد وكان له اخان فيوصيهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت
فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام
يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ذلك لانه عليه السلام
مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون
المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرط لها ثلاثة سوى الامام بدليل قوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلاثة سواه لقوله تعالى فاسعوا

وأما المشترك

بحث المشترك

وأما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها فما يتناول افرادا
او اسماء فوق ثلاثة لا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام
على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول لا
من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج واعلم ان اعتبارين من حيث الموجودية
واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام
وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان
فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود واحد ما ان يتناول اللفظ
افرادا باعتبار معنى في تلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد
مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اي في
المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التأمل ليترجح بعض
وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تأمل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه في الاصل الجمع كما يقال
قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرء النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض
لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا
قال الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما
اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر الى العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم وكان الطهر
احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر
اول المنتقل عنه وكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول
المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت ان مجاز من حيث ان اصل التركيب لا يكون
مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء هنا اسم جامد
ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في معنى
انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة ولانه يستدل على كون القرء
الحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه نص عند ذكر الخلف لليأس من الحيض دون
الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا اي لا يستعمل المشترك
في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من
القرائن ولا يسهل على احدهما الا بقرينة والكلام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم

مختلف الحقيقة وهو محل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم
واما ارادة كليهما فهو جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه
جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى
فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية
ورجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد من المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف
رجحا المثل معنى لانه مراد في الامثال له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك
وهذا انما يلزم محمدا لا الشافعي لانه متمسك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فيجب ارادة المعنيين جوابه
منع كون الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة
في الدعاء وهنا لا يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشأن النبي عليه السلام اظهارا
لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما
قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الاية ان الله يصلي وملائكته يصلون
فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي
لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب
اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الاخر استعمال آلة الضرب قلت ان
المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير
موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من
المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي
وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد
من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص
اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فباعتبار وضعه لهذا المعنى يجب ارادته
خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ليراد احدهما على انه نفس
الموضوع له والآخر بما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ونحن قائلون بان الجمع
بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم وقوله كله

واحد من المعنيين موضوع من غير اشتراط انفراد او اجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال
في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة وقوله معنى
تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه
نخصك بالعبادة فلا يجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المؤول فما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الرأي اي اعترض عليه بان تقييد حد المؤول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي
الاولى ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل
اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا وكذا الظاهر والنص اذا احتملا
على بعض وجوههما يصيران ماولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان
المراد من المشترك المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون
رأيا او خبر الواحد فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه واقول الان قولنا المراد من المشترك الاصطلاحي
لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو
المؤول من المشترك لا المطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المؤول من
المشترك ليس منها لانه تغيير للدلالة الوضعية بالتاويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلاة دل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلاة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك
الدلالة فلا يكون نحو التاويل من اقسام النظم بخلاف الماول من المشترك فان القرء بعد ان
ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول
تبيين المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك
وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي ثم اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك
قد يكون بالتامل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر
الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلاثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقص عنه
كما قررنا فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله
وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من
الحل بدليل الرفث فان قلت في المأول لابد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالة
على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لا نسلم فان وجه النظر اي طريقه اعم من ان يكون
باعتباره في نفسه وبالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال

الغلط والسهو كمن وجد ماء فعلم على ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال الغلط والسهو
حتى لو تبين بعده النجاسة لزمه اعادة الصلوة لان التاويل ان ثبت بالرأي لا قطع له
في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر
فاسم لكلام فيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي
بالكلام المراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على
ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بمجردها
احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل
وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون
محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف
المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى
سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ عن دليل حتى صح
اثبات الحدود والكفارات بالظاهر بمعنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الزائد بغرض المتكلم
والكلام مسوقا له بقرينة لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فهو نص في معنى اباحة النكاح
وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم ان
لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد واعلم ان الشراح ذكروا ان
السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين
جاء القوم كان قوله جاء القوم ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء
جاء القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف
لعامة الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا
في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة واقتد ولم يتعرضوا لهذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد
النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد ازدياد وضوحه ان فهم منه معنى لم
يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا الى هنا كلامه ولقائل ان
يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من ان يكون بقرينة نطقية او سوق كلام وغيره ولا دلالة

هو ماخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف

للعام

للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل بل هو في حيز المجاز لتعيين المراد حينئذ ولا نسلم انه غفل عنه
الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام
له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم
السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال
تاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر هو اي ذلك التاويل في حيز المجاز وانما قال في حيز اشارة
الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والحاصل ان هذا الاحتمال لا يخرج
النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال
المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر
اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص
سواء كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير
او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه محتمل التخصيص وارادة
البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذ المحتمل التخصيص فكيف
يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا و
استثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم
فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت
فيه خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل
النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر
فلا نقض بالمثال كذا قيل وفيه نظر اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال
الغير احتمالا بعيدا وظهور بعد احتمال لا ابعد وظهور لا احتمال الغير اصلا فالظاهر في المرتبة
الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور
والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل
التخصيص والتاويل واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل فمن احكم

معنى امتنع فاستعمل بحق ثم انقطع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالآيات الدالة
على وجود الصانع وصفاته وسمي محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام
وسمي محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من
الأقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال
للظاهر والنص فإنه ظاهر في الإحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربا لأن
الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون إنما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال وأحل
الله البيع وحرم الربوا فيه فرق فسجد الملائكة كلهم أجمعون مثال المفسر إن الله بكل
شيء عليم نظير للمحكم وحكم الكل من هذه الأربعة موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت
عند التعارض فيصير الأدنى متروكا بالأعلى يعني يصير الظاهر متروكا عند معارضة النص
ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته
المحكم فإن قلت التعارض إنما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند
رجحان أحدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك
لا مطلق التعارض فإنه عبارة عن تقابل الحجتين بأن تقتضي أحدهما خلاف ما تقتضيه
الأخرى سواء كانتا متساويتين أو لا مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى
وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فالأول ظاهر في إباحة النكاح ويقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا
يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فإن قلت معنى مثنى اثنان اثنان
وثلاث ثلاثة ثلاثة فلم اختار مثنى وثلاث ولم يقل اثنتين وثلاثا ولا يجوز لهم إلا اثنان
أو ثلاث أو أربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر بأو والواو يقتضي أن تكون له ولاية الجمع من هذه
المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم منه التوزيع أن يكون لكل واحد
ولاية الجمع بين ثنتين أو ثلاث وأربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم ثلاثة ثلاثة والمفهوم
منه أن يأخذ كل واحد درهمين وثلاثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى ومثنى نصب
على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد والجواب عن الثاني أنه
لو ذكر أو لكان المفهوم أن يقتصر كل واحد من الناكحين على أحد هذه الأعداد والمراد
أن يكون له أن ينكح ثنتين إن شاء وثلاثا إن شاء وأربعا إن شاء بدون التجاوز عنها

وهذا لا يفهم إلا المركب بالواو وما قال المصنف في شرحه من أن الواو في مثنى وثلاث ورباع
بمعنى أو فبعيد عن التحقيق لما حصل من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص
والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص مقتض لإيجاب الوضوء لكل صلاة
وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بأن يراد من الصلاة وقتها كما يقال آتيك لصلاة الظهر أي
لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر لأنه لا يحتمل التأويل
فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة لا نكاح مثال التعارض
من المسائل لأن قوله تزوج نص في النكاح ويحتمل المتعة وقوله إلى شهر مفسر في المتعة
إذ النكاح لا يقبل التأقيت بحال فرجح المفسر وللقائل أن يقول في التعارض بينهما نظر لأنه
يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه أنه أراد بأن يكون نكاحا متعة فرجح
كونه متعة كما قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص يمكن أن
يمثل ذلك بقوله تعالى أقيموا الصلوة فإنه ظاهر في معناه بالنظر إلى ما في القرآن من غير تأمل نص من
حيث أن النص من سوق الكلام لإيجاب الصلاة مفسر من حيث أنها كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام
بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل أن لا يتكرر وجوبها لأن الأمر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى
إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا أي فرضا موقتا تقتضي التكرار وهذه محكمة في
التوقيت فرجحت على تلك وأما الخفي اعلم أن هذه الأقسام أضداد تقابل الأقسام المذكورة
فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض
من ذكر هذه الأقسام توضيح الأقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في
وجوه البيان وهي أربعة ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون
ظاهرة المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره إن شاء الله تعالى
غير الصيغة بالجر لا يصلح أن يكون صفة لعارض لأنه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه
فيفهم منه أن الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض
أي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الأئمة وهي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة أظهر
ومعنى الاحتراز فيما أبين وهو أن الخفاء في هذه الثلاثة لعارض في الصيغة وهو دقة المعاني في
أو الاستعارة البديعة في المشكل أو ازدحام المعاني وتواردها على لفظ من غير رجحان في
المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير

ذي وصفه لا ينال الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء
اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي متضادان يتعاقبان على موضع
واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على
موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق
الطرار والنباش كما سيبين وقيل بينهما تضاد لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء
وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه
او لنقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية
وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته احترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة
وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه
شبهة كما في شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع
عن الطر فانها خفية في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب
غفلة منه والنباش والنبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر
والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما لعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر
يعرفان به فتأملنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة
في الاول دون الثانية لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان
فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف
فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان وضع القبر في البيت
اخل صفة الحرزية فيه واصل ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي لقوله عليه السلام
من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا قطع على المختفي وهو النباش
بلغة المدينة وما رويناه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل فهو
الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله حذف المصنف
الكلام ههنا وفي سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو في
المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلاثة
معان او اكثر كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى

مأخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق الوصول
الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال
يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل
اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف
ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما
واحدا محتملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه
بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء
بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيانه دبر
المرأة الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه
فاشكل امر الاتيان في دبرها فتأملنا فيه وظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع
الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول على هذا ان كون انى من قبيل المشترك
قبل التأمل وظهور المراد ومن قبيل المؤول او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال
لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون
من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون في
صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان
ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها او للتأمل فيه الى ان يتبين المراد كما تأملنا في
معنى انى فوجدناه بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب
بعد ان يكون المأتي واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل
فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اي توارد على اللفظ من غير رجحان
لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد
يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصوم والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت
فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال
صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه
تعريف لفظي اعلم ان تعدد المعاني اتفاقي لان ازدحام معنيين كاف في المجمل ما اشتبه المراد



اشتباهها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل
كبيان النبي عليه السلام الربا في الاشياء الستة من قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير
معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار
مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا في الكل هذا لما قالوا
ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو من اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب
والتأمل في النظر لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربا واما فيما
هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض لهما وان اريد بهما طلب المعنى المراد ثم بالتأمل التأمل في صحة
التعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا
قوله اذ حمت جنس وقوله ما اشتبه فصل يخرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد
يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب
الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع
لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان
المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وفي الشرع غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام
بفعله وقوله وكالزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله
هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المصنف في التمثيل الربا مقدما على الصلوة لكان اولى واما
المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما نعرف
به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده
هنا قلت يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم
نعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد
الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الاخرة لان
انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات
كانت معلومة للنبي عليه السلام واصل انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل
السنة والوقف عندهم واجب على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة
ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه يصير لفظا مهملا
وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين

بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف
غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل
المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القران لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله
لطعن فيه الطاعنون قيل الاختلاف في هذه المسألة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ
في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته
وانما ذلك الى الله وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي يقطع في التكلم
بعضها عن بعض كقوله تعالى ق ن الر حم هذا متشابه في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف
كرؤية الله تعالى في الاخرة والله اعلم اذا ذكرنا فيما سبق مراتب الظهور وعلى مراتب فاعرف ان
الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم
خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار
من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه

بحث الحقيقة

واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث
باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة
من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له
كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل
الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل
عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع
فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في
الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول فالذي اريد به ما وضع ولم يستعمل
استعمل فيما وضع له ويلزم ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد
بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجوب ما وضع له خاصا او عاما كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اركعوا الاية وقوله تعالى لا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في المامور
به والمنهي عام في المامور والمنهي

بحث المجاز

واما المجاز فاسم لما اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له
فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف
زايد والزايد لا معنى له قلت له معنى وهو تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له
لانه موضوع للتاسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غير الذي اريد به

بحث عموم المجاز

احتزبه عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لانتفاء المناسبة بينهما اي التقابل
فان الارض سفل والسماء علو لا نقول لانه للتعبير مشهور من الهزل ايضا لا ارادة عدم الدلالة على
شيء وكونه لغير ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل
في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا
من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ
الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان
المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية
موجود في تعريفيهما والتي تختلف باختلاف الاعتبارات لا تكاد يحذف في التعريف كثيرا لوضوحه
والمراد الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير
ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء
شرعا ليس من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير موضوع له
اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلانه معناه الثابت
ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز هو العبور
وهو حقيقة في الاجسام والالفاظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر حكمه وجود ما استعير له
خاصا كان كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث
ابن عمر رضي الله عنهما كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام
الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
ولا ضرورة في العموم فيه كما في المحقق حين ذكر نسبته الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه
وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربا لا على عدم
عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجد حقيقة الا وان
تكون عامة ولا من خلاف بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف
والتاء في مسلمات او اللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول
بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله والله منزه
عن الضرورة فان قلت المقتضي ضروري عندكم مع ذلك موجود في القرآن لقوله تعالى
فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قبيل الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع

الى المستدل

متى أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز

في اليمين الغموس

الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قبيل اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في
المتكلم والله منزه عنه فيتقي الحدوث وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم
من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى
فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا لما مر انما ثبت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فانا
نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة وهذا الي
لان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو قوله عليه
السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في ما يحله اذ لا خلاف ان
حقيقة الصاع ليست بمرادة فانه بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله
بطريق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره
فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي
ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصلح نفيه عما وضع له
بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب ومتى امكن
العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون
العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما ينعقد حقيقة اي مربوط
وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ
البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه
ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا
الربط وهو عزم القلب وكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا
انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل دون الغموس ولم يتصور
ذلك فلا تجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب
الكفارة في الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا ترى ان اليمين
التي تجري على اللسان من غير قصد تسمى لغوا والنكاح للوطء دون العقد يعني حمل
النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما
ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون في



العقد ايضا كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه
موضوع للضم وهو موجود في الوطي دون العقد هذا نختار المصنف تبعا لفخر الاسلام
لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ويستحيل
اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى
صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري فانه ممكن
غير انه يراد كما سياتي في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما
متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد تريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستعمالهما اجتماعهما
كاستعمال ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم
من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور
فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى
واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان
استعمال الثوب في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة لان الراهن اذا استعار
الثوب المرهون ولبسه قلت ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاع به
فلما اذن له زال المانع واعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله
في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا لعلي
تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان
اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح وذهب الشافعي الى جوازه اذا
صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز
كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه
قوله تعالى اهبطوا خطابا لادم وحواء وابليس مع ان الصيغة حقيقة للذكور مجاز

مسئلة يستحيل اجتماع الحقيقة والمجاز



في الوقت والمصنف تمسك بما سمعت ولقائل ان يقول ان اراد المصنف من هذا الكلام اثبات
الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن ابن لزم منه
امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس
فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر من وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريقي
الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعي لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت
وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال
الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا او غير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي
وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه
ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية
للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز
عبر عن ترتيبها عليه حتى لانه ترتيبها عليه ثمرته وثمرة الشي غايته يعني اذا اوصى من لا يكون
عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم
لا تتناول موالي الموالي واذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان
له معتقان لا يستحقا جميع الثلث لان المثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة
لان معتق الانسان حقيقة من باشر عتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه
صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد منه المجاز فلا يعطى لموالي الموالي شي من الثلث
لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان
الثلث لموالي معتقه فيعتق الموصي ان لا يكون عليه ولاء لانه لو كان معتق بكسر التاء فقد معتق
بفتحها يبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حيوته لان اسم الموالي مشترك
بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف يبطل الوصية مع امكان ترجيح
احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة
انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح هذا المعنى

بحث معنى عموم المشترك المجاز

لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان
فاذا انقطع رجاوه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك
الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبر على الشكر والايصاء وكان وجوده كعدمه فلم يعتبر
ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هذه
هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وما طلق على
غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال
الشافعي يلحق في ايجاب الحد لمخامرة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق
ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لان الكلام في الخمر
بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه يثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه
بالوصية لابنايه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه
والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم
البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم بعموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او
لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الجماع مرادة هذا تعليل المسايل الاربعة وهو قوله
تعالى او لامستم النساء وما سواه المسايل الثلاث الاول وهي الوصية للموالي والخمر
والوصية لابنايه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الايمة الاربعة حتى احلوا
للجنب التيمم بهذا الوجه النص ما ذكره في كتاب الله الا هذا فلم يبق الاخرى مجاز
في المسايل السابقة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم النساء مراد لما يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي قال
احمل اية اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع
هذا سوال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا
قال الكفار للمسلمين امنونا على ابنائنا حيث يثبت الامان لابناء الابناء ومن الحصر اليهم ففيه جمع
بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار
شبهة في حقن الدم اي في منع دمائهم ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت

والامان

والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعى الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة
والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز غير متيقن
عند ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت اتفاوت الجهة لا سيما في شبهة بالثابت
بجهة اخرى فان امان الفروع متيقن باعتبار ارادة الحقيقة وشبه الثابت باعتبار صلاحية
اللفظ لتناولها لكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات
حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال
لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا
قال الكفار امنونا على ابائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول
الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا يدعي اعتبار الصورة مطلقا بل بدعيه في محل يصلح التبعية
فيليق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكون اتباعا
فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهر ولا منافاة
في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في
الفروع وفي الاباء كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا متيقنة فلا يثبت مع المعارض
لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول
بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقق الاحسان والانسان مامور
ان الديه بالاحسان ولو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابوه بشرايه وهو من اهل الكتابة
فيكاتب لتحقيق البر ولم يكاتب بطريق التبعية لكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا
ما قيل ولكن لقايل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة
على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم لان معنى الامهات عبارة عن الاصول
ويجعل كانه قال امنونا على اصولنا ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة
عن اثبات الحرمة ايضا ولم يجوز نكاحهن لكونها فوجوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة
هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصل المذكور وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان
ودار المملوكة داره حقيقة والمستاجرة داره مجازا لصحة النفي يحنث الحالف اذا دخل
دارا مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا هذا سوال
اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل بما اذا حلف لا يضع قدمه في

دار فلان ولم تكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت
الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف ثبت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد به انه
من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف
الدخول منتعلا حيث يعني بقولنا لم تكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها منتعلا او راكبا
فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى نفيه
وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه نوى غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب واراد
المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه
منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة
الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذا اليمين المعاداة والدار لا تعادى بل صاحبها
ولم يرد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة او غيرها
فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث
ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور
مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة
حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة
المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فصلح هذا الوفاق للمصنف وكونها منسوبة
اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر ولهذا حنثنا فيمن قدم ليلا او نهارا في قوله
عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار
ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وعتق عبده اذا قدم فلان ليلا
او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت
مجازا وهو عام شامل الليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت
وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا
بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من
الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف ان كان ممتدا
بان يصح فيه ضرب المدة كالسير يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على

مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا
فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة لصرف اليوم عن حقيقته
فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في
فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان
التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف
والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا
لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم
جعلوا في امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن واما الامتداد
لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب المدة والتفويض
كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك
شهرا يعتق العبد ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المعلق
كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجح الاول قلنا الظرفية للعامل قصدية بتقديره في
حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت
قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت
قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع واما اذا اريد النذر واليمين اذا قال لله
علي صوم رجب يحتمل ان يكون نذرا [illegible] للعلية والعدل فيكون المراد به ايجابا معينا وهو الكل
يعقب اليمين وان يكون منويا فيراد به رجب من صوم ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال
وهو اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر
بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف ثبوته على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية واعلم ان هذا
الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة ليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها
ثم نشير الى اوجهها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه
اي باثره الثابت وهو وجوب الكفارة لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور

قبل النذر مباح الترك فاذا أخذ في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عليه
السلام حرم جارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها
النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة كذا
في الشروح ولكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي صلى الله عليه وسلم حلف
صريحا بان قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح النبي عليه السلام
والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين
معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول
لا نسلم ان تحريم المباح كان موجبه بالنص ان يكون يمينا وانه يتوقف انما يكون كذلك ان لو كان
كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع
كان فيه لفظ التحريم فيقتصر الاصلي على النص عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه
او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم توجد النية فهو كشرى القريب
تملكه بصيغته تصير صيغة مثبتة للملك بحكم موجبه وهو الملك الذي يستحيل ان يكون مثبتا للملك
من الاول والملك في القريب يوجب العتق بالنص وكان الشراء اعتاقا واسطة بحكمه لا بصيغته فان قلت
لو كان اليمين ثابتا موجبه لما توقف على النية كالعتق ثبت بشراء القريب بدون النية قلت
استعمال هذه الصيغة غلب في النذر وصارت في اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية
ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب
العبادة المسماة وغير موضوعه وهو التحريم ولا معنى لليمين سوى هذا بخلاف شراء القريب
فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني اذ كرر شمس الائمة ان لله
يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكانه على
نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما
هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة نظيره قوله أن
اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط
ساد مسد جواب القسم ولقائل ان يقول اللام انما تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما مر في
قول ابن عباس وقد نص على هذا في كتب النحو ومحل بحثنا ليس موضع التعجب والثالث ما ذكر
صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر ودلالة اللفظ على اللازم المعنى

لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد
بطريق الالتزام ولا يكون مجازا لانه انما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة
الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه
نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما
فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة
قلت ولا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم تعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاوجه ان يقال
كلمة على في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيعمل
من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس
بلازم مساو للاعتاق لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي
عليه السلام بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية
فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به
المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية
الابخر المحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في معنى
الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من
حيث السببية والتعليل اي بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي
نظير الاتصال الصوري في المحسوس سواء معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة
كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر
والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف
والمعنى اتصال عقد مشروع في المعنى المشروع متوصلا الى معنى شرع ذلك العقد المشروع
نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما
تمليك لغيره بلا عوض فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب
للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع
والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال
الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة والمعلول فيكون

العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدونها العلة فيكون مفتقرا
اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين
صحت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السببية في الشريعة
ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني
والعلة ما يضاف اليها الوجوب والوجود فيكون غيره قلت ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي
بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا مفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب
فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت
عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء صدق
فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه متوقف على معرفة حكم المسئلتين
وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيد به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا
لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فتنحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم
المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الا انه
يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكذا في قوله ان اشتريت
عبدا فامرأتي طالق صار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت
عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف
كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درسه هذه المسئلة هل ملكت الا ابق درهم وكان يقول
لا ثم يقول هل اشتريت باقيه وهو يقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء الملك او من
الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما التخفيف عليه
وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق متفرقا والمراد
بالديانة اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف
عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه بحيث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به
الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الآخر عتق النصف
في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة معتبرة في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في
الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة فان

قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء
علة الملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت
كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب بل الشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في
نفس الامر الا ترى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم
غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال السبب
بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا والمراد هنا السبب
الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة والمراد به هنا وجودا او وجوبا اي اعم
من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون
الحكم كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة ونوى به ملك الرقبة
بواسطة زوال الرق زوال ملك المتعة تبعا لانه لا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة
سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال
المصنف كاتصال زوال المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك
الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني
في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والعتاق ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح وكذا
العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية
فلا تصح الاستعارة وجوابه يعرف مما ذكرنا قبيلها من ان الشرط في جواز الاستعارة والافتقار
الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فتصح استعارة
السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق
يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب
كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا
وقال الشافعي تعتق لمشابهة الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما
التخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما الازالة للملك فتجوز استعارة كل منهما للآخر
وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار

والمسبب يفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب
به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك
الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فتجوز الاستعارة من الجانبين
لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب
وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم
للازم تجوز كيفما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا له فاذا
كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان
اعم منه فلا تصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان
اعم منها فان قلت ورد في القران ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات
اي عقدتم والوطي غير مختص بالعقد قلت الوطي الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد
واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يتيسر وصوله الا ان
الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال المتعذر
والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في
الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال المهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم فقط
ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم
اكلها وهو غير متعذر انما المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي كان المنع موجب
اليمين ان يصير ممنوعا باليمين مما لا يكون ممنوعا باليمين والممنوع شرعا كالمهجور
عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اي بنعم او لا مجازا بطريق اطلاق اسم
الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة
شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا ياتيه المسلم بنفسه فصار الى المجاز وهو الجواب
حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند
القاضي بان موكله اخذ الالف جاز عندهم خلافا لزفر فانه لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار
مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات
ولو كلمه بعدما كبر حنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا
مظنة المرحمة ولهذا لا يجري عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يبلغه

جاز تحقيره لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة
فان قلت لم حمل على الذات بل لو هجر كان التحقير ابتداء ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر فترك الموالاة
مع وجوب المواصلة دائما وهما حرام من هجر اخاه فوق ثلاثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز
عن احدهما الزام الثانية قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا وما ثبت
بطريق ضمني فليس بمعتبر الا ترى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم
منه الهجران على ان التحقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون الا تحقيرا مقيدا بقوله
هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف
لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة
الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لو شرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف
يتقيد بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا
او هذا الرطب فاكله بعدما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من
لحم هذا الحمل حنث اذا اكله من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا
عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح
ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة
اي ليست بمهجورة شرعا او عادة لكن ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة
يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة لان المستعار لا يزاحم الاصل
خلافا لصاحبيه عندهما المجاز اولى لدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة
وصاحباه في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه
اسم القران ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فعند ابي حنيفة القراءة في الصلاة باية
قصيرة ويجوز اداؤها باية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي على اصلهما ان يجوز بما دون الاية واصلهما
منقوض بما اذا حلف لا يقرا القران يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه
الحنطة ولا يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات
قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والكرع عنه
والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما يحنث باكل ما يتخذ كما يحنث باكل عينها

والاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الحنطة وشرب ماء يجاور
الفرات وهو بعمومه يتناولهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث بالسويق عندهما
لوجود اكل ما تحويه الحنطة قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جاز
بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله
بعض الشراح وعندهما يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح
ولو شرب من نهر يتشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع عنه بالنهر وتحول عن ماء الفرات
فشرب من نهر آخر وجد من الفرات بكرع او باناء حنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات
وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز
يقع ما نوى اتفاقا فلو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا
وهذا اي الاصل المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اي كون المجاز خلفا عن
الحقيقة في التكلم عنده بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن
التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجاز خلف عن هذا ابني حقيقة
في الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعلها في المقصود اولى
وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه
وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية وعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف
في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا
حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني منصور القاآني
هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو
متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور
الاصل والحق بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى
هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية صحة الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم
لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر والتكلم موجبه الحقيقي فتصح
المجاز في كل التكلم وهو ارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في

انعقاده صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم
ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد الحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان
يقول ينتقض هذا على قول ابي يوسف بمسألة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في
هذا الكوز ولا ماء فانه قال بانعقاد اليمين ثمة ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان
الاصل وهو البر مستحيل فاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل
يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ اولا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي
لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل
ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحمها فالحقيقة المستعملة
اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم
والمجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه
بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب الحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف
فلو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست محلا لتلك
الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الجمل فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه كما لو باع فصا
على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد
لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام
في المعدوم وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي
وهي معروفة النسب وقوله لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على
هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك تفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت
بهذا اللفظ بل لانه ظالم بالاصرار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة
واما تعذر الحقيقة وهي النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي
التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل وليس في
وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من
حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح للتحريم بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب
فرق بينهما او يثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم

لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولم يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تاكده بالقبول ولما وضح المسألة في معرفة لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر
والحقيقة تترك لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به وذلك خمسة بالاستقراء
بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلاة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام
واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة
فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف
وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث
لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والصاحبان تمسكوا في هذا بالعرف لان لحم السمك لم
يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما ولا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين
وذهب فخر الاسلام وهنا نعود الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم
بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد
ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش
في الماء وشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشاف لقايل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكرت
فوهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة الموتى للقتالى ولا يكون ماخذا يدل على الشدة
والقوة اليهما كالحمد ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق
لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما فقال ومن كل تاكلون لحما طريا
ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة
الدوران فان لحم كيفما تركبت دارت مع تاديته معنى الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة
للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح لتقوية الطعام به ولو اكل لحم
الادمي او الخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر
لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناوله
المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما
كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المسألتين الحلف باكل الفاكهة من حلف لا
ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة لان في هذه الثلاثة كمالا
في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ به زيادة على ما يقوم به قوام البدن فيكون

الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زايد و لا
تدخل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا
زايدا وهو الاخذ من اليقضان قلنا المعنى الزايد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها
كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايلام فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلاثة
وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زايد غير مقصود فيكون مغيرا
لمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة انما تؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء
كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام بمعنى تترك
الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة تحتها
من تحت اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلق امراتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت
هنا بقوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل
الذي فوض اليه فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في
يمين الفور كما لو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة
حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فور القدر سميت بهذا الاسم
باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح
الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل اول في وقته الى الشبع ولهذا لا يحنث
في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة لا اتغدى العموم الا انها تركت
بدلالة حال المتكلم اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي يريد فيتقيد
به وبدلالة في محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ
والنسيان هذا هو النوع الخامس مما تترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد
عمل بغير نية وان لا يوجد خطأ ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطأ والنسيان واقعين
في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيكون المراد حكم الاعمال وحكم الخطأ
والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة
الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان فان مبنى الصحة وجود الركن
والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان من
صلى في ثوب نجس لا تجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء

جاز صلاته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي
به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين
جميعا غير جايزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له
فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة
فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان
النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة وللقايل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل
هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فتناول كليهما وعدم
عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل
المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد
عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا
يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله عن امتي فايدة
اذ عدم المواخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يحسن في الحكمة المواخذة بهما قلت ذلك مذهب
المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جايز في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تواخذنا ان نسينا
او اخطانا فلو لم تجز في الحكمة المواخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم
بالمواخذة بهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم تجر المواخذة
مطلقا في الاخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة شجرة من امواجه صلوات الله عليه وعلى اله
وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر
في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف
المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة
فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به
لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدور له ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من
اضمار فعل حذرا عن اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من
الاخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني بالعرف فان اهل عرف اللغة يتبادر عند سماع قولنا حرمت
عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل في
الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل

فهمه

وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن
الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف
مع هذا التوجيه الفصيح ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف
التي لها معان واطلاق الحروف على المذكورة في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء
مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا اذ كر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا
لمناسبة حكمها حكم الحروف ووجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة
وتارة في غير ذلك فتكون مجازا فالواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم
بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا ترتيبا كما زعم بعض اصحاب
الشافعي محتجين بقوله تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف فافاده حرف
الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء
للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكروه معارض بقوله تعالى
واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق
واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة هذا اشارة الى دفع ما زعمه بعض اصحابنا من ان الواو
للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لا انها لما تكون الترتيب
عنده لوقوع جملة كما يتعلق وان لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول على الثاني والثالث جملة لان موجب
هذا الكلام الافتراق ولا يتغير بالواو يعني الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات
متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة
مفتقرة الى الكاملة فيتعلق الثاني بما تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلق بهذا الترتيب
ينزل كذلك عند وجود الشرط فيبين الاول قبل الثاني والثالث لم يبق الثاني والثالث محلا
وفيما لا موجب الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف عليه والمعطوف في التعلق بالشرط
بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما تم به الاولى
وهو الشرط شرطا للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقضي جملة
اذ ليس الاجزئية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره
تقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في اخر الكلام مغير توقف اوله على اخره كما في
الاستثناء فصار الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر الاسلام وصاحب المقويم الجونها

[illegible]

واورد اهلي قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك يوجب التعاقب في
الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثمة ولم يوجد وبان
المعلق ليس بطالق في حال الارسال حقيقة بل يقع طلاقا عند وجود الشرط وهما لم يكن
طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يقبل الموصوف فكان العبرة لحالة الوقوع
ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق
اما بين واحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلاث
كما ذهب اليه الشافعي في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله
لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل
التصرف لانها غير موطوءة فلغى الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال قد
تغير هذا صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله
لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة
وكلاهما ان افع للقيد فيكون موكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن
مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الاخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد
منها فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الاخر فيه بحث بقوله وقيل
الاخر لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير
امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم
بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى
هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان
الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما وتم نكاحهما فازال الوهم بقوله انما بطل نكاح الثانية
لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية حتى لا تلحقه الاجازة لانه لا محل للامة
في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا
يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لانه ما كان راجعا الى المحل في الابتداء
والبقاء فيه سواء والامة ليست محل النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف والنقض
العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح
الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل والمراد بقوله عليه السلام

لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا تفصي عن هذا الاشكال الا بان يقال ان الجمع في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين
معنى المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم ابلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان
المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما
او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان نكاح الحكم في حقها الا ينتقض باعتاق الثانية وبطل
نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا
في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على
التعاقب والنكاحان على حالهما فلهما ان اجازا جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى
امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يبطل الاجازة في ذلك وهذا بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه باعتاق الاولى صيرها اي نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازهما جاز
نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان اعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما
لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق
احداهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به لهذا اوضع شمس الائمة
المسئلة ولم يقيد بهما فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية ممن لم يكمل بعتقها واذا زوج رجل
اختين في عقدين فقيد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة بغير اذن الزوج
فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا
اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان كان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم
قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل النكاح الثاني هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة
فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله هذا
علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي اخره ما يغيره لان جواز النكاح
الثاني ينافي جواز النكاح الاول لاستلزامه الجمع بين الاختين فبطل النكاحان جميعا وانما
صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره كما في الشرط
والاستثناء اي كان الكلام موقوفا على اخره اذا وجد الشرط والاستثناء بعده وبطلانهما
من هذا التعليل لا لان الواو تقتضي المقارنة وقد تكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا
وانت حر ولم يحسن العطف هاهنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية

وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة تعلقت الحرية
بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم معنى
على العامل ولا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي
كن حرا وانت مؤد الي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفننين
وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء
او الجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصير حرا واعترض عليه بان كونها
قايمة مقام الامر مجرد اصطلاح من عنده ولا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الي الفا
تصير حرا لم تبق الواو للحال وكلامنا فيها وقد تكون الواو لعطف الجملة فلا تجب المشاركة
في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فطلقت الثانية واحدة لان الشركة في الخبر
انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل وكذا في قولها طلقني ولك الف
وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شي اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف
حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا
لان معنى المعاوضة في الطلاق زايد حتى ان الكلام يستغنى عن العوض في الطلاق واذا
دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى
المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصل
فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة الاصل العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا
ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكنها تتعين المراد بها بقرينة ذكر الالف بالطلاق ولا
معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه
ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين
حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وهاهنا كذلك
لان قولها ولك الف منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع
فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب
وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة
فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف لك علي فلما طلقت كان تقديره بذلك الشرط
فيجب الالف حينئذ والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان

وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان
دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ
ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل الفاء في احكام العلل
لان الاحكام مترتبة على العلل واذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر
انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا
يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون
قبولا للبيع لعدم ما اوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يحتمل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك وتدخل
الفاء على العلل اذا كان مما يدوم لانها لو كانت دايمة كانت في حالة الدوام متراخية من
ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الانتظار
باق فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاتصال قلت
لا نسلم هنا لم بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض
ولقايل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة الدايمة والغوث الداير ليس بعلة للابشار
بل الغوث في ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث الداير لان الابشار لا يدوم لان البشارة
اسم لاول خبر سار حتى ليس هذا المخبر بخبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب
فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر
الا من الفصيح كقوله اد الي الفا فانت حر اي اد الي الفا لانك حر فيعتق في الحال وان قلت
لو لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت لان فيه
اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل او ما في الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على
العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء
من وجه ولقايل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه حمل حقيقة الفاء من كل
وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان
الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة
الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا
كما تقول ان تاتني اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك بمعنى فكذا الجملة الاسمية تقول

ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ان تأتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم
فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم
العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو لمجاز المشاركة بينهما في نفس العطف او يصرف الترتيب الى
الوجوب كانه قال يجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر
الحقيقة وهو ان يكون مصروفا الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور
الا ان يكون مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما
مبتدأ للتاكيد كانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه
وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من
الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو
سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه
عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان
التراخي في الحكم مع التراخي في التكلم ممتنع في الانشاء فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لرعاية معنى العطف لان
العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة وكيف يجعل منفصلا فيقع الاتصال
لنظام رعاية لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق لان التراخي صح في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت هذا توقف
صدر الكلام على اخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم
يوجد بسبب ثم وان قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول
ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط
يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها
او لا لان ثم بمنزلة السكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامراته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق
فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ قلت يضمر المبتدأ لان العطف يصحح كلامه فيصير
كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط قلت

احتياج

احتياجه الى المبتدا ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدا لكان لغوا ولا كذلك
الشرط وقالا يتعلقن جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها فيما قدم
الشرط او اخر وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول
بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم
قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم
الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز
عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث
عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عليه السلام فليات بالذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه واجراء
للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث والكفارة واجبة بعد
الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك حقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل
بحقيقة ثم وترك حقيقة الامر فلم رجح ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة
والمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو
ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك
العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن
الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لما صار ثم بمعنى الواو يبقى الجواز كيف ما كان عملا
بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته ففات المقصود
وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضميران المجروران راجعان الى بل على سبيل
التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو فاثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته
لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح
الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلاثا
اذا قال لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقع الطلقة
الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان
استحسانا عند ائمتنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلاثة الاف قياسا على الطلاق وجه

الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله فقيد المراة بالموطوءة (الحرة)
لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين تقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع
الواحدة هذا اذا انجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
يقع الثلاث عند الدخول فلو قال ثنتين تقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه
التقدير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من
قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك
ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فثبت ما في وسعه
فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار وصار كلامه بمنزلة يمينين وليست (كانه)
احديهما والاخرى فوقعا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم
الناشي من الكلام السابق كقوله ما رايت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رايت زيدا توهم
ان عمرا غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفردا على
مفرد واما اذا عطف جملة على جملة نعم لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف بهذا
استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقدير لكن العطف بطريق الاستدراك
بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما
يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف
والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله
والا فهو مستانف اي ان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي لفلان
فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي
قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر
له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكن بيانا بانه نفي العبد
من نفسه الى الثاني لا انه نفي نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار
ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني ولا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر
ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فردة وشهادة الفرد لا تثبت الملك
فان قلت متى نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير الآخر فينبغي

ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير لان النفي لان ظاهر كلامه
ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه
الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال
زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو
بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما
لا انه يثبت في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثالا لان بحثنا في (الحكم ص)
لكن المخففة والمذكورة في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة الا انهما لما
كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردها في هذا البحث ومثال
فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال
المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل
لكن مبتدا يعني لكن جعل لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله
لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل الاتساق ولا يتحقق منه معنى
العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين
قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا ترى انه جاز مع نفي المال وفساده ولو قال المولى
للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول واو لاحد المذكورين فان
كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احداهما اعلم
ان كونها موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة
اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك واذا قلت
رايت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رايت
احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون
وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بالشيء وذلك
انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء ووجه قول فخر الاسلام ان
الشك ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع
للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت
لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل وفي لهذا

حراً وهذا لقوله احدكما حر وكونه لاحد المذكورين اولى من كونه للشك لان موضع
استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء
اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة
جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني
من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في
الواقع والبيان انشاء ويقول على احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان
اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين العتق
في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق ولظهار من وجه
فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر لان المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع
فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في
الميت ووجه الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة
احدهما الف وقيمة الآخر خمسمائة بمرض بين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع
المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة ولا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت
كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما
فايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف
البيع نحو اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة
او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال اجرتك البيت هذا او هذا او قال آجرت
البيت هذا بدرهم او بدرهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم
فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار بايعا او مشتريا معلوما كان في
اثنين او ثلاثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا
يجوزان الا اذا كان بخيار التعيين معلوما او كان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر
اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فيصح استحسانا
وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان

ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا
في ثلاثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجوز اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل
بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وههنا المعلق
هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا
المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا في جواز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان
الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلاثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط
الخيار فوق الثلاثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر
كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة
يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا
كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي ايهما شاء وفي
النقدين يجب الاقل يعني وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف
المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع
الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية ولهذا لو طلقها
قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين
كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس
عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسألة في المطولة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر
المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية
معلومة ولم توجد فوجب المصير اليه ثم عنده في مسألة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان
مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء
وفي الكفارات ككفارة اليمين وهي قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من
صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء
على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك
الكل عاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض سقط بالادنى والفرق

بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار
احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما
خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عنده عندهم على سبيل البدل
فاذا فعل احدهما سقط وجوب باقيها واذا ادي الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل
يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم
انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشرعه يصير معلوما فكنا اذا اعتق
عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف فلا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع
وكلمة او لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجمع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك فان التخيير في اصل الوضع فبحسب الوضع يتخير
الامام بين كل نوع من انواع اجزية قطع وعندنا كلمة او للترتيب على حسب احوالهم فيكون بمعنى
بل كما في قوله تعالى كالحجارة او اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا انضمت المحاربة بقتل النفس واخذ
المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا
اذا اخافوا الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على
البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب
باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية
على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا برزة ان لا
يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة عليهم الطريق فنزل
جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن اخاف الطريق نفي من الارض
فان قلت نفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لقطع الطريق
عليه وان كان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين
او يقال جاؤوا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة
وقالا اذا قال لعبده وعبد اخر هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء لانه اسم لاحدهما
غير عين او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين

[في الهامش: الطريق كما هو]
[في الهامش: لا يجب]

والاعم يجب صدقه على الاخص فكان حقيقة الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له وانما
يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه
يتعين بالنية وعنده هو كذلك نعم او لاحد الشيئين غير عين ولكن غير المعين ليس
بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين
حتى لزمه التعيين في مسالة العبدين حتى لو كان المذكور ان عبدين اجبر عليه ولو لم
يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل والحق الاصل كما في قوله للاكبر
سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته وهو احدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على
التعيين وان استحالت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو لكون ما اضيف الى العبد وكانه قال
هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن
الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب بالمبهم هنا للحكم الاصلي فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا
منه واعلم انه لو قال مجاز لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال
ضمنه معنى التعيين وكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي
ويستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين
فتصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف
لا عينه يعني لا يكون كاتيان الواو بنفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعارا
لمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى
اذا كلم احدهما يحنث لانه اكلم لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي
بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع
الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل
على ان لا يفعل واحدا لكون كل واحد منهما محظورا شرعا ولا تاثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لم
يحنث الا مرة كالواو لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين
لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا الا هتك واحد ومثال النفي
قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال ولا كفورا لا يكون

[في الهامش: اي]
[في الهامش: منهما]

مرتكبا للنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم
متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال
الاباحة لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فان قوله الا فلانا استثناء من الحظر فاباحة
والاباحة اطلاق ورفع قيد وهذا لان دليل العموم وهذا الواو في صدر في
نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او
عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو
في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال
جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين منفردا او يفيد اباحة الجمع
والواو توجبه فان قلت انما صار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقته فما المانع من حمل
او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليه لان معناه
لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين فاذا كلمهما يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص
غير معين فاذا كلمهما فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء وتستعار كلمة او بمعنى حتى
او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون الفعل الذي دخلت عليه احدهما اسما والآخر
فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا او يحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول
ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون ما بعدها جزءا
من الاول او غيره شرط في حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
او يعذبهم فانه لا نظير لنا فيهما بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته واما ان يكون عطفا
على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي
فليس يحسن فاسقط حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعين كل
منهما باعتبار الخيار قاطع احتمال الآخر كان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر
ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استصلاحهم او هدايتهم
الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الى ان يتوب عليهم نفي الامر
ممتد في جميع الاوقات ووقوع توبتهم فضده ينقطع امتداده وسبب
نزوله ان النبي صلى الله عليه وسلم استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عليه السلام
لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه ان يدعو عليهم فقال لعل الله ان

ولكن

ولكن يعني واحيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهي عليه السلام عن الدعاء عليهم
او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى وتكون للغاية ينتهي النهي عند التوبة كما في
قولك لا الزمنك او تقضيني ديني فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال
الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وللقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر
الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو ليكبتهم وقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او
يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد
مبعوث لانذارهم وايضا الاطلاق فساد العطف على ليس حسن وكان الاولى ان يطرح المصنف
قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس
لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام
السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى
قوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله
ولم يمنع الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي لانتهاء الغاية لدلالة على ان ما بعدها غاية
لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى
مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما
قبلها كالى اي كما ان الى للغاية وتستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه
وكذلك الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو
ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع
وهو الفصيل الذي له بثر ابيض وهو داء الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يقع
منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو
قدره وموضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يحمل غاية بمعنى الى كقولك سرت
حتى ادخلها فان قلت ان يحمل خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع
الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها
او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يحمل حتى كذا او كذا او غاية بالنصب على
معنى ان يحمل غاية هي جملة مبتداة ومعنى كونها جملة مبتداة الا عدم كونها معمولة

ليس حسنا

لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستانفة
بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء يعني علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما
ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا للانتهاء ما قبلها
فان لم يستقم معنى الغاية بان لم يوجد المعنيين او احدهما فالمجاز اي بمعنى لام كي لمناسبة بين
الغاية والمجاز لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان
يحمل بمعنى لام كي حمل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا
مسائل الزيادات كما اذا قال ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان
الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال
ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا
على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا للشيء لا يصلح
ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه
فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع
عن غيره من المشايخ بالالف حتى اتغدى فعلى هذا لا يكون حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف
الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجوب الاستعارة
تفسير المعنى لا تفسير الاعراب ولا حاجة اذن الى الجزم الا ترى ان قولهم في تفسير قولهم قدم
الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجزم حتى ما بالي استعير حتى هنا للعطف
المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان
يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا
فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح واقول ان يقول
المذكور سابقا ان حتى بمعنى تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني
من غير ان يكون مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة
على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض مفضيا
اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه الصفار لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة

الاخذ بالمجاز الانسب انسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح المنار كونه بمعنى الواو
انسب عندي لان مجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية
بالمغيّا كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يقتضي حالا دون حال وكان في
الفاء انه اذا اتى يتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ يبقى في يمينه
ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر والباء للالصاق واذا دخلت الباء الملصق به يصحب
الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا
لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فصح الاستبدال به اي
بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يصح الا مؤجلا
لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع شرط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا
يكون عرضا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على
الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال
ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبر صادقا او كاذبا ان فلانا قدم
يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها في
مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى
الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن
الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار
الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقديره قوله الا بالاذن
الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط تقديره لا تخرجي
خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا
من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول
عليه بالفعل ليس بعام وهذا لا يجوز تخصيصه فظهر انه ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل
يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار
الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا
عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر

المستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحتمل انه بمنزلة الا باذني
وهذا اشبه لان الارتكاب وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال
خير اي بخير وكما صل الله في موضع القسم واريد به والله اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت
حذف حرف الجر مع ان شايع لو لا يكون الباء محذوفا هنا اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني
قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا الا ان اذن لكنه
فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي
النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول اتيك خفوق
النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث ولا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقايل ان يقول قولنا الا وقت اذني ليس بعام
حتى يتناول الجميع بخلاف قولنا الا خروجا بالاذن لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني
قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه
ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للحرمة كذا في شرح المغني للسراج الهندي
ولقايل ان يقول يمكن الوقوع على مشية الله الطلاق على مشية العبد ثابت بمشية الله تعالى
قال تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود
الشرط ههنا كالامر اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله الا ان يشاء الله محذوف
معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد
العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد وايضا قال ... فمعنى قوله تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله لا تقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق
بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها
وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلا يحمل على الشرط وفي قوله انت طالق بمشية
الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان كان حقيقة فممنوع لان الباء لم
توضع لمعنى ان وان كان مجازا فلا يحمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية

ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته
فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون
الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شي
كما لو قال انت طالق ان شاء الله وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشا الله يقتضي
وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم
المشية فلوجود المعلق عليه والجواب بانا لا نسلم ان صيغة الكلمة للتعليق بل للابطال
ولئن سلم فلا نسلم انه يعم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع
الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو
وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي
زايدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لكون الدلالة
عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه
واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه
ولكن التبعيض ثبت في الراس بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح
كان الفعل متعديا الى المحل وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك
مسحت الحائط بيدي والمصنف في الالة ما قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب
واذا دخلت في محل المسح كما في الاية تعدى الفعل متعديا الى الالة فصار المحل شبيها بالالة
فلا تقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما تقتضي
الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اليد تعذر الصاقه فصار المراد
به اكثر اليد وهي الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية
فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا
الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر ادنى ما يطلق عليه اسم
المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من
الاية فاحتيج الى البيان فقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بربع الراس في حديث المغيرة ولقايل
ان يقول القول باجمال الاية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جايز

انما قال لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل ولا النقل البيان ولو سلم الاولية فلا نسلم التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك النسابطة بل الفقهاء الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم به البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الاية فان قلت دخلت الباء في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زايدة فان قلت الحديث لا تقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الاية زايدة قلت الوجه اسم للكل ففيه دليل الاستيعاب وعلى للالزام بقوله على الف درهم يكون دينا الا ان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان يصل به اي بقوله الوديعة فيقول على الف وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قوله بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به لا محالة ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيا اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ترى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منهما لم يقع شيء فان قلت ان اردتم من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه بمعنى على وان اردتم به الموجب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب بمقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التعاوض فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شيت من عبيدي عتقه فاعتقه له اي المخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتيهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما

واذا قصد من الكل واحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى انتهاء الغاية فان كانت الغاية صدرا شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيها كما في حفظت القران من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة قايمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحايط قولنا موجودة قبل التكلم احترازا عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل والى الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احترازا عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى جزء آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله له من هذا الحايط الى هذا الحايط لا يدخل الغايتان اي الحايطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قايمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يدخل في هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه حتى دخل النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الى ه قال بعض الشارحين قوله يجوز ان تكون المرافق من هذا القبيل لانها قايمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي عليه السلام انه حين توضا ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه والقايل ان يمنع كون المرفق قايمة بنفسها على التفسير المتقدم بل هو مجمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقرا الى اليد في الوجود فلا تكون غاية بنفسها وان لم تكن قايمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقايل ان يقول اذا اقترن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان والايتان الا بنفسين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال رايت هذا الكتاب من اوله الى هذا الحد الى البيع لا تدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا

ودخولها في الحكم وخروجها منه أمر زائد يدور مع الدليل وان لم ينوها اي صدق الكلام
الغاية او كان فيه اي يتناوله شك كما في باب الايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل
يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التأبيد وذكر الغاية لاخراج ما
وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة في موضع الغاية
شكا فلا يدخل ما ذكرها المدة الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل
الليل وفي الظروف انهم اختلفوا في حذفه واثباته اي في حذف في واثباته في ظروف الزمان
اعلم ان في الكلام اضمار الفعل وهو في الظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه
واثباته في قولهم انت طالق غدا او في غد ولم يكن له نية تقع في اول النهار اتفاقا فان نوى آخره صدق
عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسألة الاولى وهذا معنى قوله
وفيما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام
فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار ان في اذا حذف اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل
الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء
واذا ثبت في صيغة الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة كلامه
فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال
حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في
دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه
عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول لانه لا يكون
شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى
فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال وضع المصدر موضع الزمان كثير اي المراد
وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول الشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز
للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال الاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها
لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان نكحتك فانت طالق كذا
في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها فاذا قال انت طالق مع واحدة او
معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصفها على ما اضيف اليه حتى لو

فاذا قال انت طالق غدا صح

وقت

واحدة صح

قال

قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده
وبعد للتأخير اي لتأخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمهما اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل
قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مفادة حكم بعد الحكم قبل فيه ليست بمطردة
فانه لو قال لفلان علي درهم بعده درهم او بعد درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه
بعد درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم
قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة
الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان
صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان الطلاق
المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال
بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة
للاخر فتبين بالاولى فلم تقع الثانية لفوات المحلية وان لم يقيد الكناية كان صفة لما قبله فلو
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لان القبلية صفة للاولى فتبين
بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لان البعدية
تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان
قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة
فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم
لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته
فيكون دينا فثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عنده حقيقة
الا اذا وصل الدين ولو قال لفلان عندي الف درهم دين حينئذ يكون اقرارا بالدين
لان الدين محتمل كلامه فيصح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة للنكرة بمعنى لا تتعرف
بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما
مغاير لما قبله في الحكم تقول له علي الف درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة
للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز عن الدرهم الذي هو دانق فانه
كان في ذلك العهد درهم على قدر دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم
الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف المعاني حروف الشرط

الاصل

بدص

أي كلمة إن وأنها أصل فيها أي كلمة إن أصل في ألفاظ الشرط لأنها مختصة بمعنى الشرط ليس لها معنى
آخر سواه بخلاف سائر ألفاظ الشرط وكلمة إن حرف فسمي الكل باسمها تغليبا لها لأصالتها
وإنما تدخل على أمر معدوم على خطر أي محتمل الوجود والعدم الجار والمجرور صفة أمر يعني
بكائن لا محالة الجملة صفة لخطر جيء بها للتأكيد وإنما تدخل عليه لأن المقصود من دخولها
هو الحمل على شيء أو المنع منه وذلك لا يجوز في الممتنع والمحقق الوقوع فلا يقال إن جاء الغد
فكذا لأنه مما سيكون البتة عادة فإذا قال إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت أحد
الزوجين لأن هذا الشرط إنما يتحقق بموت أحدهما لأنه ما لم يمت أحدهما يكون وقوع التطليق محتملا
فإذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها إن لم يدخل بها لأنها امرأة الفار إنما ترث إذا
كانت في العدة وإن دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا إن ماتت لأن قبيل
موتها وجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط وإذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت
والشرط على السواء فيجازى بها أي بكلمة إذا يعني تستعمل الشرط فيترتب عليه الجزاء ويعبر
عن الاستعمال بالمجازاة لأن المقصود من الشرط هو الجزاء والشرط وسيلة إليه فسمي استعمال
الشرط باسم المقصود به مرة كقول الشاعر ه وإذا تصبك خصاصة فتجمل ه معناه إن
تصبك لدخول الفاء في فتجمل وهذا مخصوص بإن وقد لا يجازى بها أخرى أي مرة أخرى كقول
الشاعر ه وإذا تكون كريهة أدعى لها ه وإذا يحاس الحيس يدعى جندب ه إذا هنا للوقت
وإذا جوزي بها سقط الوقت عنها كأنها حرف شرط فصارت بمعنى إن وهو قول أبي حنيفة ر
وإذا كونت مشتركا بين الوقت والشرط فإذا استعمل في أحدهما لم يبق الآخر مرادا هذا هو
مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي أي إذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا
من غير سقوط الوقت عنها مثل متى بل إذا أولى بعدم السقوط لأن المجازاة لازمة في متى
في غير موضع الاستفهام وفي إذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم
المجازاة إياه فالأولى أن لا يسقط عن إذا فإنها أي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك
أي عن متى معنى الوقت بحال وهو أي قول نحاة البصرة قولهما أي قول أبي يوسف ومحمد فإن قلت
يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لأن الوقت
يصلح للشرط فعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شرح هذا المختصر لكنه ضعيف
لأن إرادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان أو لا ويمكن

أن يقال إذا موضوعة بإزاء الوقت والشرط جميعا عندهما فإن قلت قوله وقد تستعمل
للشرط يدل على أنه ليس بموضوع بإزاء الكل قلت لا يدل لأن إذا إذا استعمل للشرط
يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف
له لاختلاف فيه والأولى منه أن يقال متى لم تستعمل إلا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى
الشرط باعتبار إفادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قولهم قال لامرأته
أنت طالق إذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت
المشيئة إذا قامت عن المجلس كما في كلمة إن حتى إذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف
المذكور في إذا إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع الطلاق عنده أي عند أبي حنيفة ما لم يمت أحدهما
كما في قوله إن لم أطلقك وقالا يقع كما فرغ أي بمجرد الفراغ عن كلامه مثل متى لم أطلقك لأنه أضاف
الطلاق إلى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما إذا لم
ينو شيئا أما إذا نوى الوقت أو الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق وإذا ما مثل إذا إلا أن دخول
ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وسمي ما هذه المسلطة لأنها سلطت إذا على الجزم ومركب
منها إذا قال أنت طالق لو دخلت الدار إنه بمنزلة إن دخلت الدار لجعله لو للاستقبال
كان لمواخاة بينهما في لزوم كل واحد منهما إلحاق إحدى الجملتين الأخرى على أن تكون الثانية
جوابا للأولى وكيف سؤال عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال فإذا قلت كيف
زيد معناه على أي حال أصحيح أم سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيجيء
دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف تصنع أي إلى حال صنعته
فإن استقام السؤال عن الحال حمل بأن صح ذلك وفي حمل على السؤال وإلا أي إذا لم
يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك أي لبطلانه قال أبو حنيفة في قوله أنت
حر كيف شئت إنه إيقاع لأن العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام
خلافا لصاحبيه لأن عند صاحبيه تتعلق الحرية بالمشيئة وفي الطلاق يعني إذا قال أنت
طالق كيف شئت تقع الواحدة قبل المشيئة ثم إن كانت غير موطوءة فقد بانت لا إلى عدة
ولا مشيئة لها لأنه يلغو تفويض الصفة إلى مشيئتها لعدم المحل بعد وقوع الأصل
وإن كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الأصل فلها المشيئة في الصفة ويبقى الفضل

في الوصف اي الاثر على اصل الطلاق من كونه بائنا والعدد والوضع اي الثلاث مفوضا اليها بشرط
نية الزوج فان لم تنويهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه
فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي
اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان يستقل باثباتها
فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة
والصفة فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد
به الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير
محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ان تثبت اي وصف شاءت على سبيل
العموم قال صاحب النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية ذا بحث الفحول في جواب هذا
الاشكال فما وقع عندي جوابا شافيا فيجب ان يبنى على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي
من ان نية الزوج ليست شرطا في ان يجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة فان قلت
لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين
حال المفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملكه الزوج ايقاعه بقوله انت
طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة سوى ذلك فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا
ينبغي ان لا تجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه
ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله
انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة
بخلاف الثلاث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وما لا يقبل الاشارة اي
اي ما لا تأتي فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله
فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشيئة بتعلقه اي بتعلق الوصف قال بعض الشراح
اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا
للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر
بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق لا
يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الاخر ايضا كالامر
ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله

ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الاخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين فكذا لما وجد بين الايجاب
والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض
بالعرض ملتزم الخصمين قلت بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لانه لما
لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستوى اقتضاء تعليق
الوصف تعليق الاصل واعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض
اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم الخلف لان الحال في
الوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد
فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على
بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول
اظهر لانتفاء المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق
واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره انت طالق واحدة فاذا قال انت طالق
كم شئت او طلقي ما شئت لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيئتها وهو عام لها او تطلق
ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس
وكم هذه ليست استفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال
انت طالق على اي عدد شئت فلو صح ما كان الشرط مذكورا في معناها وحيث واين اسماء للمكان
المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق ويتوقف مشيئتها على المجلس فيقتصر عليه
فان قلت اذا لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق ان شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في
قوله انت طالق ودخلت الدار قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما
في الابهام فصيرا بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا
قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا تتوقف مشيئتها على المجلس فان قلت لم لم
يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس ويكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت
هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة
من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان

فلا يكون مجازا واما في ضمن طرف التزام فلانسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له . الجمع
المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث
المنفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار الاستعمال حتى ذهب
بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا الا اذا دل عليه الدليل لان كل واحد منهما مختص بنوع
وصيغة الكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولانه اشكل عليه في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث واتحاد حالهن
في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان سبب نزول الاية ان النساء شكون الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكر ومرادهن الدخول
في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه الاية لتطييب قلوبهن
والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون التغليب من افراد المجاز ثم يطلقون الجمع
على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واذا ذكر
الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد رحمه الله في السير الكبير اذا قال
المستامن على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال امنوني على
بناتي لا يتناول الذكور من الاولاد ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن
واما الصريح وهو في اللغة الظاهر يسمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي
الاصطلاح فما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه
ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما
بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ويمكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان
هذا القسم في بيان وجه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المصنف فيظهر المراد منه
بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه ولا اكل من هذه
الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما
مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في
ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا ويؤيد هذا ان المصنف ذكره
عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفسه

الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني اقامته موضعه وظهوره جعل كانه نفس معناه
الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر حتى استغنى عن العزيمة اي عن النية
ولا يتوقف على النية المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك سبحت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى
او لم ينو كالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل باي وجه اضاف من صيغة النداء
كقوله يا حر وصيغة الاخبار كقوله انت حر واراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
انت حر او انت طالق تطلق ويعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد
صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امراة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ
لا تطلق قال هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة واما الكناية فما
استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم
تنضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض من غير الصيغة حقيقة كان
او مجازا مثل الفاظ الضمير كهاء المقارنة وانا وانت فانها كنايات حقيقية لانها لا تميز بين اسم
واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد
شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية
فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لا انها
كنايات قبل الاستعمال ولا تكون خارجة عن التعريف فان قلت الضماير بعد الاستعمال تصير
معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال
قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو ويكون بعد الاستعمال
لزيد وفيه تامل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا
بالنية اي نية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كبائن وحرام وسائر صيغتها اي
بالكنايات مجاز كهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما
استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق
لفظ الكناية عليه مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل
به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار ابهام المحل فاستعيرها لفظ الكناية حتى كانت نوى فصار الطلاق البائن واقعا

بوجوب العدة [illegible] من غير [illegible] الطلاق [illegible]
[illegible] التصريح [illegible] الكناية [illegible]
الطلاق [illegible] في جميع [illegible]
البيونة [illegible] بالكناية [illegible]
[illegible] حقيقة [illegible]
[illegible] الطلاق [illegible]
الطلاق [illegible]
البينونة [illegible] الكناية [illegible]
جهة التكلم [illegible] الكناية [illegible]
[illegible] المعنى الحقيقي فينتقل منه الى [illegible]
[illegible] المعنى الحقيقي فينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى [illegible]
الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المراة بصفة البينونة وهاهنا بحث
وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان [illegible] يجوز ارادة المعنى الحقيقي
في الكناية كما [illegible] انه [illegible] في انه لا يكون مقصودا [illegible]
[illegible] الظاهر [illegible] يجب ثبوت طول النجاد [illegible] الطلاق [illegible] البينونة
والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف
ويوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في اصلها وكذا العكس كما في المجاز المتعارف [illegible] اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا [illegible] هذه الالفاظ
الثلاثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا [illegible]
[illegible] حتى كانت [illegible] اما في اعتدي فلانه يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء [illegible]
[illegible] فاذا نوى الاقراء يثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء
يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للكلام والضرورة تندفع باثبات واحد حتى [illegible]
[illegible] الى اثبات [illegible] زايد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا
قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كونه
طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب

اذا كان

اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية تحقق اصالته والظاهر ان ليس
المقصود من الطلاق الاعتداد قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالمسبب
لتحقق الاصالة من جهة ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق ولا يوجد في غيره
الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة
واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد قال اعتدي
من باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها ثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت
الطلاق ولا تجب العدة واما في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون
لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية هاهنا واما
قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمراة فاذا نوى الطلاق يكون
رجعيا فان قلت لم يجعله موضوعا فصريح الطلاق ولم يجعله بائنا قلت الاصل في
الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى لانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع
قال بعض اصحابنا اذا اعربت الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعربت
بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم تعرب يحتاج الى النية وان نوى
كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية ولم يقع عند الشافعي شيء وقال عامة مشايخنا
بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء احكام الشرع على
العامة بل واحدة بالنصب او الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا
للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا
صفة للمراة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمراة بان يقال
انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات
واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قال بعض اصحابنا لا يكون
انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة والقصد
هو التكلم في هذا المعنى ففي الكناية قصور من البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة
وظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يدرأ بالشبهات
مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى لو قال جامعت
فلانة او واقعتها لا يجب عليه الحد لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت

فانه يجيء

بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل اخر هو كما قلت هذا الرجل يحد مع
انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يحتمله كما قال علي رضي الله عنه
في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال
صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكمل
هذه الكلمة واما الاستدلال وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا
ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان
الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما اتحدا الاقسام ههنا صورة سماه بعبارة
النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها
تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة
سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه
الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النصوص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا
للغالب فان غالبهما وجمهورهما نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد
وضوحا على الظاهر وهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق
الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما او بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا
يحتاج الى مزيد تأمل وقابينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من وجه والا كفى
ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس
ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق
لان المراد بالكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد بالكلام من الكتاب والسنة
فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا
لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليها والمراد من المسوق
له ههنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له واما
الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان
حتى يخرج ما ثبت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه
لا يثبت لغة بل انما يثبت به النص لتوقفه على شرط فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما

الاستدلال بعبارة النص

في ص

الاستدلال باشارة النص

ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار
اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما قصدا لمزيد الكشف خرج بهذين
القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه وليس هذا من تمام التعريف
بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تأمل
يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي
اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدل
صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة
باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو
مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد
له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اول الاية والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر من
بدليل ما قبل الاية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق
الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا تستوجب
المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب
فضل الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب
بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين
فهو الثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء
لان اللام للاختصاص وهو الثابت بعبارة ولا يصح الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل
على اختصاصه للاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد قرشيا
والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه
في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء في
ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار بذلك الى انه يجوز ان يقع بينهما
تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون غير قطعية الا ان الاول
اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض من الاشارة لان الاول
منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض

قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال عليه السلام
تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعي وهو معارض بما روي
عن النبي عليه السلام انه قال الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيترجح على الاشارة
والاشارة عموم كالعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة
الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له قد خص
منه اباحة وطء الاب جارية ابنه وان كان الابن يستلزم ان يكون الولد ومال الولد لكان للاب مختصا
به واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي
الحكم الذي يثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير
استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي ادى
اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة
ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب ... هو استعمال آلة
التاديب في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يستحق الحنث من الايلام ضربا حتى او حلف لا
يضرب امراته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام
فان قلت لو اريد بالضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة لحصوله من قبيل العبارة
قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض المقصود
من حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص واسميناه عبارة النص لا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم
من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا احترز بقوله بمعنى النص عن العبارة والاشارة وبقوله لغة عن الاقتضاء
والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهي عن
التافيف وهو لفظة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى ...
بدليل ... فهذه جملة حالية من النهي عن حرمة الضرب والشتم بدون
الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام وكذا لو حلف لا يضرب فلانا
فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض
الشارحين ... المصنف في التمثيل لحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التافيف المعلوم

منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان
يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله
بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتافيف
والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا لظهور المعنى الجامع لان اهلية
الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة
الضرب من حرمة التافيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة
الاحتجاج به من نفاة القياس كما قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون
مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل
احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب ... وهو من قبيل القياس
الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا
سلمنا ان وجوب الكفارة ... لكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في
الجماع في الصوم عرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى
موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم
قطعا الا عند التعارض فان الاشارة مقدمة على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن
المعارضة فرجحت مثال تعارضهما ما قال الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما
وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضها
اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة
في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء
لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلت القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو
سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي ان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة
في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس
لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة

ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي تدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات
شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة
ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة
منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلاثة القاضي
ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض
اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت من شيخي فخر الدين
المايمرغي وهو اعلى من ان يتكلم فيه تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات
فعلى هذا لا تظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم
على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم وعلم انه
انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة فيه نظر لان الحكم
في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه انه
عليه السلام قال ألا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف
ومثال اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على
امرأته وهو صائم فاوجب النبي عليه السلام الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل للجناية على صومه
الحديث معروف صح على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب لمشاركته في العلة وهي الافساد
فان قلت لا نسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل بالافطار بالحصاة ولا كفارة فيه
قلت تعلقت بالافساد على وجه الكمال وليس في الافساد بالحصاة كمال الا نعم قال
الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل الواقع
جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا والتوبة ماحية للذنب ومع هذا اوجب النبي عليه السلام
الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع
متى شرع في هذه الجناية الاعتاق ولم يكتف بالتوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى
ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اي بمقتضى دلالة النص لا
يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ في الدلالة لان الثابت
بدلالة النص بمنزلة النص المعنوي فان معنى النص اذا ثبت علة لا يحتمل ان يكون غير علة
في خصوص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله

علة الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا حرمة لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا
تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا
بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط
والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضي وهو المراد من الثابت هنا فالمراد به اي حكم لم يعمل
النص في اثباته الا بشرط تقدمه عليه اي على النص وذلك اي الشرط تعليل لثبوت الحكم بالنص
او تعليل اشتراط تقدمه عليه لان اقتضاء النص لصحة ما يتناوله اي لصحة معنى يتناوله النص
فصار هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول فكان كالثابت بالنص
اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت
لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين قلت لصحة قوله بشرط تقدمه على الاضافة
والتنوين في تقدمه عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وحصل ذلك وهذا
اشارة الى الثابت وقوله او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة
للجملة الاولى فيكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما
الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم ولو كان
الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل
منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه افيد وعلامته
اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور يعني يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند
ظهوره اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى
كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف اليه المذكور عنه وانتقل الى
المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان
السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتاخرين لانهم لما
راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف
وفرقوا بينهما بما ذكرنا لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى
ولا يتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقول القائل اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا
يصير اعتق عبدي عني وهو تغيير واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص يتقرر على حاله بعد تصريح المحذوف.

ولم يستقيم وفرق بعض بأن المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت
طالق فإنه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر
في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لأن المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا
محذوف بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد لا ان احدهما اوجز فصار
المصدر مذكورا فيه لغة فيصح نية التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض بأن المقتضي
والمقتضي ثم اراد به المتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بألف فالعتاق والإعتاق والتمليك مراد من
للآمر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسأل القرية وهذا الفرق ايضا غير
صحيح لأن المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون
لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضي هو غير المنطوق لتصحيح المنطوق واندرج المحذوف في
وهذا هو المشهور الأمر التحرير التكفير كقوله اعتق عبدك عني بألف مقتض حذف مبتدأ محذوف
اي وهو مقتض للملك ولم يذكره اي لم يذكره من امر التحرير الملك فإن العتق بالألف لا يصح إلا
بالبيع والبيع مقتضي وما يثبت به وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع متقدما على الإعتاق
لأنه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشرط
المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الإقامة من المولى حتى يسقط
القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور
التسليم حتى يصح الأمر بإعتاق الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الإعتاق حتى لو كان صبيا
مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس بأهل للإعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال
لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء
فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولأبي حنيفة ومحمد الفرق بين القبض
والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لأن المقتضي لو لم يذكر حقيقة جعل
كالمذكور شرعا والقبول ايضا من العشرة شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا
لكلام آخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لأن ذلك
المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لأجله ما هو اقوى
منه فإن قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فأطعم المأمور حيث
جاز ويثبت الملك للآمر وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل

قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الإعتاق فإنه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التلف ومن
شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لأنه لو صرح به بأن قال المأمور
بعته منك بألف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق
عبدك عني اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالبيع مني وبه تبين ان الأمر تبطل
بالتمليك لا بالإعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص
ويقدم على القياس الا عند المعارضة فيكون الثابت بالدلالة اولى لأنه ثابت بالمعنى اللغوي
والثابت بالمقتضي ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما
وراء الضرورة فيكون الأول اقوى وما وجد التعارض بين المقتضي والدلالة تمثال ولا حاجة اليه
لأن ايراد المثال للمبالغة في الإيضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين
لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر بألف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع
للمشتري اعتق عبدك عني بألفي درهم فاعتقه لا يجوز البيع لأن دلالة النص الذي ورد في حق زيد
ابن ارقم بفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء
يدل على الجواز فيرجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها
تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لأن المقتضي مع الاقتضاء كلام الآمر والدلالة ثابتة بالنص
فأنى يتعارضان ولأن عدم الجواز فيما ذكر من الصورة لترجيح الدلالة على المقتضي فإنهما لو صرحا
بالبيع بأن قال المشتري بعت هذا العبد منك بألف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع
ايضا لأن موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص ولا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم
لذاي للمقتضي عندنا لأن العموم من اوصاف اللفظ والمقتضي ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم
ولأن الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فإن قوله اكلت
يدل على المصدر والأكل لا يكون بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها قيل
المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني بكذا واجيب بأن هذا ليس من
عموم المقتضي لأن عموم المقتضي فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت
بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الأحكام من خيار الرؤية والعيب
واشتراط القبول كما باح اكل الميتة للمضطر فإنه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك
وقال الشافعي المقتضي يقبل العموم لأنه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص

قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم
من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى
طعاما دون طعام لا يصدق عندنا ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي
وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث تصح نية التخصيص فيه لان النكرة
وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة
في موضع النفي فيعم قلنا قلت المصدر الثابت هو الدال على الماهية لا على الافراد
فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا في موضع النفي فيعم
فيصح تخصيصها بالنية اقول الزيادة لمسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط
فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا
ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يبقى الفرق بينه
وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا
قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي
يقع ما نوى من الثلاث والثنتين لان طالق يدل على طلاق فيصح نيته كما لو صرح به ولو لم
يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث ونحن نقول نعم ان طالق يدل على المصدر الا انه لا يدل
على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصفت المراة
بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو معنى التطليق ولان التطليق
امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون
طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة
انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق
الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم
في الحال فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث
تصح نية الثلاث فيهما اتفاقا اي في كل واحد من التحريمين اما عند الشافعي فلكونه مقابلا للعموم
المقتضى واما عندنا فلان طلقي نفسك مختصر من افعلي التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا
اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو

الثلاث

الثلاث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن
الفعل ليس بعام فان قلت لم لا تجوز نية الثلاث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار
العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ واما في قوله انت بائن
فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما
يحتمله لفظه فصحت فصل التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على
الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم لا يدل على الخصوص عند البعض وهم
الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون
الحكم عما عداه منفيا وهذا هو مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه ومساواته عن المنطوق في
في الحكم الثابت للمنطوق والا مساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
لم يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في المنطوق والا ان يخرج المنطوق مخرج العادة نحو
قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فخصهن لا لدلالته
على نفي الحكم عما عداه والا يكون للكشف والمدح والذم وغير ذلك والا يكون المنطوق لسؤال
حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة
زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله عليه السلام
الماء من الماء فهم الانصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال في الاكسال لعدم الماء ومعنى الاكسال
ان يجامع الرجل امراته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك
وعندنا لا يقتضيه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول
الله ولقائل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصدق
نبوتهم لانه اخبر بها فتكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عليه
السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن وفيه
رد لقول عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال اذا كان المخصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر
لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد والمخصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير
المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد في المنصوص وعلى
هذا اراد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد

مسألة

التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا

مسألة

بعض المفهوم في الرواية

وهذا بين جنس النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لان الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب وان التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا قلت انما دل الامر خارج لا من قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي ره ويمكن ان يقال قال العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الي انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن النفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الحريديك ثم فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم تدركها لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال اي بين الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التنصيص وفيه وفي بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب الاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يسمى بمعنى الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في خروج الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال بغير انزال الماء ثبت حينا من الدهر ثم نسخ مرة اخرى ولا الى انزل في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الموصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف خصوص كبعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف والشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هنا تفريعا لقول الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية

لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال ولو قال ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة تثبت الحكم عند الدخول حالة الركوب فظهر ان المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبر التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في نقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثاله ما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها بعد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب متاخر فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء

وجد فيه صورة التعليق وانه واما الشرط اولا لجوابه عن قياسهم على خيار الشرط ان
الشرط لم يدخل هناك على السبب بل يدخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل
التعليق باطل لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون او لا فكان القياس ان لا
يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا للحاجة اليه في المعاملات
فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب
والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا
الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسهم على تعليق القنديل ان التعليق
لا يصح في الموجود وانما يعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون
لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء
وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وعن فرقهم بين المالي والبدني باطل فان الاول جائز في
البدني والمالي جميعا وان تراخى وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق
العباد الواجب المؤجل لا فصل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم
يجب الاداء فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة
اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفي هذا البدني والمالي
سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا الا ان الايجاب وهو قوله
انت طالق لا يوجد الا وكنه وهو ان يكون صادرا من الاهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك
ومحلهما اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف
من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد التعليق
ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل فيبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا
ينعقد سببا فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق
كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلامه صحيحا صالحا لان
يكون سببا على تقدير الشرط الا انه توقف على وجوده [illegible] ولقايل
ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب
امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد

ان

ان يبين نسخه او عدم صحته و اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده
كالشرط وعندنا لا وفي ان عدم الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي
ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب
لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا تجوز تعديته بالقياس
عندنا وتجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا ومن هذا قيل المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق
امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح
تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا غير انه وجد المحل
عند وجود الشرط والمطلق وهو ما يكون مقصورا على [illegible] كرقبة يحمل على المقيد وان
كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة على قوله
عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد
ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم جميعا
فحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه
خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة وقسم لا يجب
الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول
وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه
وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب
الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعي على وجوبه
فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في
حادثتين ويحمل على اطلاقه على ما ذكرت بل اولى ان يكون قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل
فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين
فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان فيشير الى اتحاد الحكم لان فيه الاعتاق وهذا تعليل من
قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وهما يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه
اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل لما مر في اصله وهي الطبع
من الكفارات لانها من جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبرئة والزجر

وجد فيه صورة التعليق واما الشرط أي الجواب عن قياسه على خيار الشرط أن الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق باطلا لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون او لا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن احتاج اليه في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات فجاز ان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح في الموجود انما يتعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وهاهنا القنديل موجود فلا يكون لتعلق لابتداء وجوده بل يكون تعلقا من كان الى مكان وفرق بين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب العبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفي هذا البدني والمالي سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من الاهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك وهاهنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه احتياج المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لا ينجبر كما بعد التعليق فيجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل حتى يعتبر مضافا اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجيا الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد

ان

ان يبين نسخه او عدم صحته و اعلم ان الشافعي خالفنا في عدة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عدم الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا ومن هذا قبل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة حجة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة على قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم جميعا وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم فذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية جميعا على امتناع الحمل والشافعي عليه وجوه فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وكلمة عكسه على اطلاقه على ما ذكرت بل ان المراد يكون قلت تمثيله يقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان فيشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هنا تحليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وهنا يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عنده اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص كما في كفارة القتل المذكور في اصله وفي نظيره من الكفارات المذكورة من جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر في الزجر

مبني

بصفة

شاة

واحدة

الحكم متعدد

كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما
طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو
ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد
فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم الطعام وهو عشرة مساكين وهو اي المنصوص
باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم
الطعام عند عدمه لان المنصوص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم
ويكون بوجوده موجبا للحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص
لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية العدم محال حمل الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في الفطر
في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة وهذا يشير الى
انه لا يحمل في حادثتين بطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة
مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان كونا في حكمين لجواز ان
يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله
لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل
بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلاثة ايام وورد
فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا
يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد
وقراءة ابن مسعود رض مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله فان قلت كيف
قال المصنف متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد
قلت اراد بالمتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت
كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا
انساه الله في القلوب نسخا لتلاوته وابقاء لحكمه سوى قلب ابن مسعود رض وفي صدقة
الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء
الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين
النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا حمل المطلق على المقيد ادى الى

الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون
المقيد دليلا على الاستحباب وللقائل ان يقول لعل هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة
اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا
ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي في قوله ان التقييد بالوصف بمنزلة
التعليق بالشرط غير مسلم في حق الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد
من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اي ولئن سلمنا ان هذا
القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل
النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود المشروط سواء كان داخلا او خارجا او الشرط
على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا فيه فظاهر ان
الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجود
الحكم يضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم
ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم محقق قبل الشرع فلا يكون
حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة
القتل ولئن كان اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال
به على غيره ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المقيد والمطلق في
السبب في الحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك الظهار واليمين فان قال لا نسلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة
تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التفاوت
بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة وللقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد
اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم من انه التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ
واليمين المعقودة على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل
يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب
مقتصرا عليهما وحكم اليمين المعقودة التخيير في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم

الثابتة شرعًا عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق
يبطل القياس واما قيد السائمة فهذا جواب عما يرد نقضًا علينا وهو انكم جعلتم قيد السائمة
نافيًا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
زكوة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيًا لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة
صدقة اي زكوة اوجبت نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة والامر
بالتثبت اي بالتوقف في خبر الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق
اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو
المصطلح فذاك يقتضي تأخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمفهوم قلت
ان اردت انه غير معلوم عندنا فمسلم وجهلنا لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقًا فممنوع لان علماءنا
ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فعلم بذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد من النسخ
ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فإن المطلق والمقيد لما تعارضا
رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو
يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكرم الخليفة
في غاية الطول فلا يجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
تحقيقًا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا
اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك
المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما
وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف قوله
لان تعليل لقدر [illegible] ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار
فاذا تم العطف بنفسه لا يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعًا لكنها ناقصة تعليقًا لانه عرف بدلالة الحال

ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطًا على حدة فصار ناقصًا من حيث الغرض بخلاف قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق وطلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك
في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر لم يكن مرادة
التنجيز والعام اذا اورد مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه بان يكون جزاء لسبب
منقول معه كما روي ان ماعزًا زنى فرجم ورسول الله صلى الله عليه وسلم سها فسجد او مخرج الجواب
كقوله من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر علم بقوله عليه اي على قدر الجواب او لم
يستقل بنفسه اي لم يفد معنى مفردًا اصلًا معطوفًا على مقدر تقديره الكلام او خرج العام مخرج
الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال الآخر أليس عليك الف فقال بلى
يختص العام بسببه اتفاقًا اما في الصورة الاولى فلان المقدم سبب وحكمه فيتعلق به
فيصير تعذر الاتيان بالامر ثم واما في الثانية فلانه كلام مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت
الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد المعنى ارتبط بما قبله من السبب
صار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ
بكسر الدال اي مبتدئًا كلامًا آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت
اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره حتى اذا تغدى في ذلك اليوم
في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق
قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه حتى لا تلغى الزيادة وهذا لو اليوم وفي الغاء كلامه
فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصًا
بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم ترجح رعاية الزيادة قلت رعاية
اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافًا للبعض وهم مالك والشافعي فان عندهم يتقيد
بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عامًا لا يطابق السؤال قلنا فقد زاد النبي
صلى الله عليه وسلم حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق
المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو فرجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق
الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم يستقل بسببه
لاحتمل انه رجم [illegible] او قتل بغير حق وكذا قوله نعم فانه يحتمل ان يكون جوابًا لانواع الكلام
فبوجه لانه دلالة عليها بالاقتضاء ولا عموم له وحينئذ لا يصح تخصيصه ببعض الاسباب

والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان
واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او المراد بالعام المعنى الذي
يشملهما وهو عدم التعيين مجازا او قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما
فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم
وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم والسوق للدلالة على المدح او الذم مانعة
عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما او قيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكمه
حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف ف
الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة توخذ
من اموال الكل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال تعالى
جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى اذا
قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط
ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا يطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين ف
وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود
ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد
لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكمه وجود المامور به
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن
الحركة لا يتاتى الا باتيان السكون فيكون مامورا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد
لعدم وقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير معين والامر قد ثبت
في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا
الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة
اي موكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق اذ لا يتوقف صحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي
في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد
ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة

فيثبت

فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام
يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه
المصنف بقوله وفايدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم
الثابت في ضد المامور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي
المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي اذا لم يفوت الاشتغال
بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها اي لا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفوت
به المامور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام
المامور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء
اتى بالقيام بعد القعود او لم يات فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت
للمامور به فيكون حراما فاذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل
الضد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها
باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة
اخرى نفلا فهذه الصلوة مكروهة والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة
اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده
بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها
لكن التحريم في المضيق ليس مضافا الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر
لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع
حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا يبقى الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه
يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند
الجصاص جعل ضده منهيا الا ان الاشتغال بالضد يفوت المامور به لا محالة وعندنا لما
كان على التراخي لم يجعل كذلك وهذا اي ان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث
كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط

فقيت شيئية لبسهما الانهما او في ما تقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا
تثبت الا بالنقل لا بمجرد بيان كون الشيء اولى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا
او فعلا مرويا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان يفعله بلا توكيد كالسنة المؤكدة نظرا الى
كون ضد المنهي عنه وتحصيلا للمطلوب وهذا اي لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم
يكن مفوتا للتحريم قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه
اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر
وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله
انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور
به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على
النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون
بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دايم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى
وثيابك فطهر فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض
في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير
فايتا بالسجود على مكان نجس فتفسد صلوته

فصل المشروع على نوعين

المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل و
وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات المراد به ما يثبت
ابتداء باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها الا انه قيد
ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات ه اعلم
ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها
منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما
وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من
غير دخولهما في الرخصة وهي اي العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو
من ان يكفر جاحده او لا فالاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب تاركه او لا والاول
هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة والثاني
النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في

بالاجماع

اي الصلاة

الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب
كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل
فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير
الى زيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي ه ما بمعنى شيء والجملتان صفتان
لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه
كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض واذا حللتم
فاصطادوا والمختار في تعريفها ان الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه كليا بلا عذر
العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والحج والصوم وحكمها اي حكم الفرض
اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا
ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن
حتى يكفر بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا
عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف بالشرايع فحينئذ يكفر لان
الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية
وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض
لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا اما متأولا فلا يعني اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه
بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من
سيرة السلف والمصنف لم يتعرض لما اذا تركه متهاونا بلا استخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف
الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا ولا متأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل
بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور مع ان الكتاب لما قلنا او جاز
تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات ثبت به وجعل
الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا
ومراده ما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا
وجوب عن الفرض والواجب اهمل المصنف هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها

الفرض

مطلب يكفر معناه ينسب الى الكفر

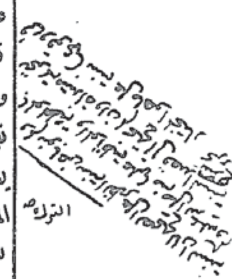
الواجب

السنة

باد كره

وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء
منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم لانهم اعلام في الدين وطريقتهم
تكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة
عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يدل عليه لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع
التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا ثم ذكر صاحب المنار هذا القول وهي اي السنة
نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها من تكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو
اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان
والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلوا
بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين ونوع منها اي النوع الثاني من السنن
الزوائد وهي التي اخذها حسن اي شرعها وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهية كسنن النبي عليه السلام
في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها والنفل وهو ما يثاب المرء على فعله
من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وهاهنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل
اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا
علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء وكان حقا علينا
فصرنا نعاقب على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول
ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب
نفي اللوم ولا نفي العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حد النفل ولو ادى يقع فرضا قلت
المراد من الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه
يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلاث في القراءة في الصلاة
تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه قلت لا نسلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل
ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى فاقرءوا كما تنقلب النافلة
فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب

السنة سنتان سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسنة الصحابة رضي الله تعالى عنهم



ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع ويحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولنا انه صار
مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ومثلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه عن الابطال لان المؤدى صار
حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل الى ابطاله الا بالتزام الباقي فيجب الاتمام
عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي وان نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه
نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة
فلا حاجة الى التزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا حاجة وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه
قلت انه عبادة لما تقدم ولا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما التزام الباقي لكونه شرطا
لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالتزام الباقي
لان المؤدى فعل من الصلوة على انه يصح مع غيره صلاة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار
انه جزء ما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلق بما قبله وما بعده
ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء مقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا
لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى
من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا
امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل
يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع هنا ابطال لانه
لما اتى بما ناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدى غير منهي عنه لانه
ابطاله ليؤدي احسن منه كهادم المسجد ليبني احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر
ولهذا تبطلها الردة بالاجماع وهذا اي الشروع في النفل كالنذر صيغة في كونه موجبا للمضي في غيره او
الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فبما ذكرنا
واما المنذور فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما
صار له فعلا صار موجودا ومسلما الى صاحب الحق وما صار له من تسمية لم يوجد بعد لا فايجابه
بمنزلة الوعد ثم يجب لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب
فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله تعالى
بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط
الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه فرخصة وهي ابتداء وقع عرضه للعبد لا للاستمرار

أو يقال إطلاق اسم الرخصة إما أن يكون بطريق الحقيقة أو المجاز وكل واحد منهما إما أن يكون
لصفة الأولوية في اسم الرخصة أو لا فانقسم بالضرورة نوعان من الحقيقة أحدهما
أحق من الآخر يجوز أن يكون أحق أفعل تفضيل من حق الشيء إذا ثبت أي أحدهما في كونه حقيقة
أقوى من الآخر كذا قاله شارح ٥ ولقائل أن يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل
التشكيك حتى يكون أقوى والأولى أن يجعل من حق الشيء أن تفعل كذا أي أنت خليق به
يعني إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وإنما كان
أنسب لأن الرخصة بمقابلة العزيمة فما كانت العزيمة أقوى كان الرخصة أقوى ونوعان من
المجاز أحدهما أتم من الآخر أي أكمل في كونه مجازاً فإن قلت التقسيم إما تقسيم الكلي
إلى جزئياته أو الكل إلى أجزائه وظاهر أن التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الأول
أيضاً لأن شرط الكلي صدقه على جزئياته والحقيقة والرخصة ليست كذلك لأنها صادقة
على القسمين الآخرين قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة وأما أحق نوعي الحقيقة فما
استبيح كان المناسب أن يعرف أو الأمر بقسم ويكون جمعهما في تعريف واحد ممكن لأنهما ليس مجاز حقيقة
والمراد من الاستباحة أن يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا أنه يصير مباحاً مع قيام
المحرم أي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فإنه استبيح لعذر
وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه ما يكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة
فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الإباحة فإن الكبيرة إذا عفيت عن مرتكبها لا تصير
مباحة مع عدم المؤاخذة عليه ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت
الرخصة أكمل كالمكره أي مثل من رخص المكره بما يخاف على نفسه أو على عضو منه على إجراء كلمة الكفر
فإنه رخص له الإجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالإيمان لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع
صورة ومعنى أما صورة فبتخريب البنية وأما معنى فزهوق الروح وفي الإقدام عليه لا يفوت
حق الله معنى لأن الركن الأصلي وهو التصديق قائم وما أطال صاحب المنار يعني إذا أكره الصائم
على الإفطار يباح له الإفطار لأنه إذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى وإذا أقدم على الفطر
يفوت حق الله صورة لا معنى لأنه يفوت إلى بدل وهو القضاء وكان له رخصة في الفطر لرجحان
حقه وإتلاف مال الغير أي إذا أكره على إتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه
وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف وترك عطف

مجاز ص
غير ص

نبه بهذا المثال على أن المراد من المكره بقيام المحرم أعم من أن ترجح الحكم إلى العذر كما في إجراء كلمة الكفر أو لا ... القتل كما في الأمر بالمعروف فإنه ... إلا إذا لم ... عليه فيكون ...

على المكره وقوله الأمر مفعول الترك يعني إذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر لأنه لو أقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى
لأن اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الإحرام أي وكجناية المكره المحرم على إحرامه ٥
وتناول المضطر مال الغير أي وكتناول الشخص المضطر بأن أصابته مخمصة حيث يرخص له
تناول طعام الغير بالضمان لما مر آنفاً فإنه يفوت صورة ومعنى إذا لم يتناول وحق الغير فائت
صورة وحكمه أي حكم هذا النوع من الرخصة أن الأخذ بالعزيمة أولى لبقاء المحرم والحرمة
جميعاً حتى لو صبر يعني لو تحمل ما أكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيداً أي مثاباً
ثواب الشهداء لكونه باذلاً نفسه لإقامة حق الله تعالى ٥ ذكر محمد في مسألة إتلاف مال الغير
لو أبى عن طاعة المكره وقتل كان مأجوراً إن شاء الله إنما استثنى لأنه لم يجد فيه نصاً بل قاله
بالقياس على الإكراه على الإفطار وليس هذا كالإكراه على الإفطار لأن الامتناع من الإتلاف ههنا
لا يرجع إلى إعزاز الدين وللقائل أن يقول فيما احتمل عن هتك حرمة من محارم الله تعالى يكون فيه
إعزاز الدين لا محالة فالحق أن الاستثناء لكونها ثابتة لا لكونها ليست كالإكراه من كل وجه لأن ذلك
ليس بالنص في القياس كما سيجيء والثاني أي النوع الثاني من أنواع الرخصة ما استبيح مع قيام
السبب أي السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم متراخ عنه أي عن السبب ... من حيث
إن السبب قائم كان الرخصة حقيقة ومن حيث إن الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الأول كالمسافر رخص له الإفطار أي كإفطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وحكمه وجوب أداء الصوم تراخى إلى إدراك عدة من أيام أخر وحكمه أي حكم هذا
النوع أن الأخذ بالعزيمة أي الصوم أولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في
السفر أفضل من الإفطار عندنا خلافاً للشافعي وتوجد في الرخصة بالحرج وليس أن على أولوية
العزيمة أي في معنى اليسر من حيث إنه لم يتعين كونه في الفطر لأن الفطر وإن كان فيه راحة
لكن فيه معنى العسر وهو أن ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدي
معنى الرخصة من وجه لأن صوم المسافر وإن كان عسيراً لكون السفر قطعة من النار لكن فيه
يسر من حيث شركة سائر الناس في الصوم فإن البلية إذا عمت طابت وإذا تحققت المعارضة بينهما
ترجح جانب أداء الصوم لكونه حق الله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه كان الأول أولى
إلا أن يضعفه الصوم استثناء من قوله الأخذ بالعزيمة أولى يعني إذا أضعفه الصوم كان الفطر أولى

في قوله كالمكره ص
من ص
بالقياس ص
وهو ص
قوله لأن الفطر إلى قوله ... الناس في بعض النسخ كان قوله ... كما سيجيء

ولهذا قيل من جوّز ان الا تمالانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا لنفسه من غير تحصيل
المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى واما النوع الرابع من انواع الرخص وهو اتم انواع المجاز فهو ما وضع عنا اي
الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة
وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة
اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب
الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل
اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ينقب الرجل ترقوته ويجعل
فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت
من هذه الامة تكريما للنبي صلى الله عليه وسلم فسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال
التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال
لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص
ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه اي كون ذلك
الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم
الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة
اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهه
الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا المثال ولكنه
غير مناسب لان القصر في السفر ليس ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان
المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه
كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة
المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط ه اعلم
ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة
هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة
لا الايجاب ولنا ما روي انه عليه السلام قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بنفسه ولا يتوقف على القبول
ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول

والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم
نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره لقوله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كانه قال انها
محرمة في حال الاختيار مباحة في حال الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء
من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء
الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية
عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
الا انه تعالى رفع المواخذة عنه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فتناوله
حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة
الامر ابتلي بهذه الرخصة تصير عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان
استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فلذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع
لليسر ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتادى به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت
اللبس ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك فصل الامر والنهي باقسامهما
من الامر المؤقت والمطلق وكونه واجبا ومنها او حقيقيا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية
والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره وغير ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم
بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال
الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اي الاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية
مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا تضاف اليها وجوه الاحكام تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب
من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذي
يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة ومتعلق
بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب لا الايمان هذا شروع الى عد
المسببات الى قوله بالمعاملات على طريقة اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله

والجواب

حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل على
البعير وآثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على
الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب
الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة
يعني سبب وجوب الزكاة ملك المال وهو النصاب للغني النامي الزائد على قدر الحاجة
والصوم يعني وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان
الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى فالآن باشروهن وكلوا واشربوا
بقي الايام محلا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي يمونه
اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط والحج يعني سبب وجوب
الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض النامية تحقيقا اي الارض
التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا اضاف اليه يقال عشر
الارض ولا يتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب خراج الارض النامية بالنماء
التقديري اي التمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة
حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية
المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى
يوم القيامة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم
ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات
واسباب العقوبات والحدود قيل هذا عطف للبيان لان العقوبات هي الحدود لكن الاولى
ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود
فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسب العقوبات
والكفارات اليه من قتل بالتعدي بيان لما هو سبب القصاص وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن
وسبب الجلد زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر
والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر لان الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما
معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط فيها النية ويفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى
العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها

دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا
الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت
هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث انه لاقى ملكه
ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه
اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى
الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة
للتمييز وهو يحصل بالاضافة باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط
مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة ولا شك ان
اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام
سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر
من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم
الله تعالى علينا شكرا لها فالايمان وجب شكر النعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلوة وجبت
شكرا لنعم الاعضاء السليمة والصوم وجب شكر النعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت
شكر النعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب

بيان اقسام السنة لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تالية
وهي تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريق الصحابة
رضي الله عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول ولهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث
الاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص
ثابت في السنة وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة
في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن
وذلك اي ما تختص به السنن وما عقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول
في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اي ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا
بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي يرويه اقوام لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب
وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط

فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وهو بهذا الحد
في الاتصال اي في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده
من المتواتر فيكون اخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في
الطرفين والوسط مستوين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما
مستندا الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا
وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة
ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا
اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط في الخبر وهو تسامح ولعله اغماض بذلك لان
غرضه تمييزه وهذا القدر كاف في ذلك ثم فسر المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب
والتفجع بخبر موت اله فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح
اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث
بطريق ذكر الكل وارادة البعض الجزء كنقل القرآن والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح
لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل المتواتر بالقرآن لا نقله فضعيف لان اتصاف القرآن
بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من
المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علما يوجب ترجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب
ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر
فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر علما ضروريا قال فخر الدين الرازي في هذه
المسألة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمنا بوجود مكة ومحمد
صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي مع وجود
الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم ضروري والتشكيكات في الضروريات
باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في اعظم
او بكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو
اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو عصر الصحابة
ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي واولئك القوم القرن الثاني

ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم
فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم طمانينة
وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جاز به الزيادة على كتاب الله وقال الجصاص وجماعة
من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده منهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم
وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر كالمسموع
روايته عن الصحابة ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول
كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة
ومعنى اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما المعنى فلان الامة ما تلقته بالقبول
كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد
بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان منفيا
عنده العقول من فرق وقال بقبول الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمل بخبر
ذي اليدين وحده حتى سال عليه السلام ابا بكر وعمر رضي الله عنهما فلما اشتهر قول ذي اليدين
فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عمت به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى
بالتذكير للنبي عليه السلام وظن النبي عليه السلام انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل
وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فانما وجب على كل طائفة
خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة
والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب ههنا
وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة
في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي
الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت
هذا الذي رويت في تثبيت قبول خبر الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج
به على خصمك قلت ظهر رواية في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت
قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضي
الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعليه اجرت سنة التابعين

واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول
وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة ولو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا
عن علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك ولا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم
لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي
الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو
العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب
عن الاية لا نسلم ان المراد منه المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقين من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل ويجيء بدل
زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهم عبد الله بن عباس وعبد الله
ابن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم
ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم
على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة رضي الله عنه يروي من حمل جنازة فليتوضأ
قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر متيقن باصله لانه قول الرسول
وانما الشبهة في طريقه وهو النقل وبهذا لم ترتفع الشبهة كان حجة قطعا والقياس
محتمل باصله ووصفه لان كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة
اولى وقد روي ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب
القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه
قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدري ثبوته منه وان عرف اي الراوي
بالعدالة دون الفقه اي قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر
بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي
فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وقد
كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه

عبد الله بن مسعود

لا يؤمن عليه ان يذهب بعض المراد فيدخله شبهة في الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه
صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل
بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة
اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين من بعد ان يحلبها إن
رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد صاعا من تمر ه التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع
اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس
من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن
ليس منهما ومن حيث ان المصراة كان في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له والا يرد عوضه
ومن حيث انه قدر القليل والكثير بقيمة واحدة ه اختلف الناس في حكم المصراة فذهب
مالك والشافعي انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب
ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة ليس له ان يردها
ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن ه اعلم ان اشتراط فقه الراوي
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث
المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي
بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة لان تغير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير
لغير على وجه لا يتغير المعنى والسؤال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضي الله عنه
حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان
الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة
بانه انما ردوه لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ه
ويمنع ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي
في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس
مع انه رواية معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت وروى خبر القهقهة غيره
مثل جابر وانس وغيرهما فعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على القياس

وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث لا يعرف الا بحديث او بحديثين ولم تعرف
عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كوابصة بن معبد فان
روى عنه السلف واحتجوا به او شهدوا بصحته او عملوا به او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل
الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة
ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط
فقام معقل بن سنان وقال أشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق
مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضاء رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه وقال
حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وحسب علي
رضي الله عنه القياس أولى من رواية هذا المجهول فعمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات
من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا
نعرف عدالة من لم نشاهده الا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان
واجبا بالعقد وجب ان يتأكد بالموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعدما بلغهم روايته
لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف وان لم يظهر
من السلف الا الرد بعدما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لا يردون ا
صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا ولم
يقض النبي صلى الله عليه وسلم لها النفقة والسكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما او كان المراد من النص التلاوة النفي
فروى السنة وهو القياس على الحامل لكون العدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وان النفقة
جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وايضا
كذلك العدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي ان المراد بالكتاب قوله تعالى
ولا تخرجوهن من بيوتهن وبالسنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول لها النفقة والسكنى ورده عمر كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فثبت
ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز

العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف
فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به
قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
واما اهل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الادمي وقيل
في الرأس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به كالجار والمجرور قائم مقام
الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث
وهو بمعنى المكان درك الحواس فيبتدئ له عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس
وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه
اي المطلوب القلب بتأمله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا
لا محالة ذا قدرة وحياة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منها فان قلت التعريف غير جامع
لانه قد يكون الطلب بداية المعقولات كما اذا استدل الناس بوجود العالم ان له صانعا عالما
فقد طلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته ام غيره ام لا هو ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية
المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان في اثنائه مستغنيا عن
الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير
يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة
واما فيما ليس بمحسوسة فانما يبتدي طريق العلم به من حيث وجه ولما تم تعريفه على الاطلاق فان يقال
العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان حقائق والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ ولما
كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد
دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع
لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امور الدين اولى وهذا اذا كان
السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل فان الصبي
اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد تقبل روايته
وان لم تفوض ولاية اليه قلت ذاك لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة
الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف
بمعنى المثل وما مصدرية وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام

مع ما قلنا شل سماع شيء بحق ضبطه ودرايته ثم فهم معناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان يجوز
حرمة القضاء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان انه شغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه
لم يكن سماعه مطلقا بل سماع صورة والباء في بمعناه بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له والجهد
مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل القدرة ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل
من الجهد في الضبط والضمير في له للسامع او المسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده
اي احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه وبمراقبته بمذاكرته الى حين ادائه غير معول على اساءة الظن متعلق
بمعول فيكون حالا الى مستقرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اي لا انساه بل
يعتقد اني لو لم اذاكره نسيته اذ الحزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه
روي ان ابن مسعود رضي الله عنه كان اذا روى حديثا اخذه البهر وجالت فرائصه ترتعد احتياطا
سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل
فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن ثبت في الاصل الرابع الذي
هو الاجماع جاز اداؤه ممن نقله بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل الصلاة وغيرها
فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بني عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير معجز فيها [illegible]
القرآن مامون عن التحريف لان الله وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون بخلاف النقل فيمن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة
وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هاهنا كمالها اي كمال العدالة
وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على
صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته
لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية
روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر سبع الاشراك بالله وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام ومعناه ... مع ذلك اكل الربا وعن علي رضي الله عنه
اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر ومن القاصر هو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
بالبلوغ لا يكفي لان الاصل ... على الاستقامة ... عن غيرها ظاهرا وبهذا لا يصير الخبر حجة لان
هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وانه داع الى العمل

بخلاف العقل والشرع وكان عدالة من وجه دون وجه فتترجح الصدق في خبره من غير رجحان ه
فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل
قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وبثبوت حكم الاسلام على
والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان
وهذا النوع مشروط وهو التصديق واختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي
الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفرهم باعتبار جحوده باللسان
وغيره لكن من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى
المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت حينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون ه
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف
الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار
بالله تعالى كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم
وصفاته من العلم والقدرة وساير صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرائعه وهي اعم
من الاحكام فيكون تعميما بعد تخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط
في قبول روايته هو ان يوجد هذه الاشياء ويبينها على وجه الكمال الى الاجمال بان يقر بان الله
واحد عالم قادر حي ... لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على
الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقته ما يذكر لان حفظ اللفظ من غير معرفة المعنى بل لا بد من
الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال في الجامع الكبير
اذا بلغت فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها ثم حكمنا بفساد نكاحها حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك منها ردة وقلنا
هذا الاشتراط لانه يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على وصفه على التفصيل وقد اكتفى
النبي صلى الله عليه وسلم بذكر الاجمال حيث جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال اني رايت الهلال فقال له
أتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم فقال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا

فعلى من البيان على الاعتبار حيث الجرح قال مصنف [illegible]
لا تعلق المتكلمين على اثبات الصحة لا بصفته في حكم فعله وما حسب بانه كالفاسق
وصبي [illegible] اي الاحوال الشرعية المذكورة [illegible] لا يصلح خبره
لعدم العقل التام الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم [illegible]
وان المتعاطي قبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد [illegible]
لم يقبل شهادتهم لان الشهادة تتوقف على معان اخر اما الاعمى فلان شرطه في الشهادة التمييز
والتمييز الى المشهود عليه لا يحصل بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية
الكاملة والرق ينافي الولاية والانوثة تنقصها واما المحدود في القذف فلان رد شهادته
من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في القذف مقبول الشهادة بعد التوبة
وكذا التائب من الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث النبي
صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتب معرفة انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني
من الاقسام الاربعة المختصة بالسند في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من
الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول وهو ان يقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا وهو اي المرسل ان كان من الصحابي بمعنى انه لو كان المرسل صحابيا فمقبول
بالاجماع [illegible] فان قلت الصحابة [illegible] من النبي صلى الله عليه وسلم او
[illegible] انه مرسل [illegible] باخبارهم انهم لم يسمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من اقسام الاربعة [illegible] الارسال
القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا وعند مالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد
باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة او اشترك
في ارساله [illegible] بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر [illegible] ان
الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون
الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول روايات
ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث
من النبي صلى الله عليه وسلم قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يروى
عن احد انكار او تفحص بانهم سمعوا بواسطة او لا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة

وليس

وليس كلامنا الان فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت
بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف
الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل
الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المعقول هو انه كلامنا في ارسال من لو اسنده الى
غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى
والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه واتما عليه التقليد
لان العدل لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان
ارسال العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر
غير القرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني لان علة القبول في القرون الثلاثة هي
العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو
الكذب ولا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند
الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا
يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا
وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر
بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب [illegible] واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في
الناقل لفوات بعض شرائط من العدالة والاسلام والضبط والعقل مما ذكرنا يعني لا
يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة اي
المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فانه
مخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر او
الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة
انه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم
يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به ثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم
والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة [illegible]

[illegible]

[illegible] على خبر الواحد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الواحد [illegible]

بالبينات تحرينا النص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا [illegible]

ولما كان المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثاني اقسام محل الخبر فيه الزام محض

كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل

والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجوز شهادته

منهما ولا يدفع بها مغنما ولا مغرما ومع العدد في موضع يطلع عليه الرجال احترازا عن موضع لا

يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة

والولاية اي الحرية وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق

العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات يثبت باخبار الآحاد

بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا مسلما

او كافرا عدلا او فاسقا حتى اذا اخبر صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يستقل

بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان ومكان

ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار

في قبول الوكالة فلم يكن الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط الا لزام من

العدد والعدالة ولان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل خبر الهداية من البر والفاجر وان كان

فيه الزام من وجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر

المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزمه العهدة واذا حجر

العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات

لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن

يشترط فيه احد شطري الشهادة اي الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة ثم شبه

الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما

واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز

لان هذا القسم من باب المعاملات فاخذ الاخبار بالشرائع وجه انه لا يتوقف على شرائط

الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر

على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت

في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا اتفاقا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى بان قال

وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم تشترط

العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والسوابع اي القسم الرابع

من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه

اي صدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام لانه يثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه

وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون

الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق

باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف لاستواء الجانبين فيه

وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يرجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل

المستجمع لشرائط الرواية والمقصود بهذا النوع وهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع

وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة [illegible]

من خص الاستماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له هو كما
قرأت عليك فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظه وانت تسمعه قال فخر
الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد
عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على
رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه التسمية من فلان الى فلان
ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى اخره اي الى ان قال
عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به
عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي
الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا
انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغت رسالتي هذه فاروه عني
بهذا الاسناد فيكون حجة اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتابه [illegible] على ما
عرف في كتاب القاضي هذه اشارة الى القسمين الاخيرين وهما [illegible] العزيمة اصلا لكن على
سبيل الخلافة فصار [illegible] الرخصة وهما الكتاب والرسالة [illegible] رخصة هذا هو
القسم الثاني من قسمي طرفي السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك وتبين
اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي
فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة
غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة وصحة الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان
ولمن يولد له ما تناسلوا او المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته صح
الاجازة والا اي ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق
ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك [illegible] الى القصة انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له
اخبرني او اجاز لي ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف
الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالشروط الحفظ وهو نوعان العزيمة فيه ان يحفظ
المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما
كان مسموعا صار كأنه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون

اطلاقه

ماجاز لي

حجة سواء كان حفظا او حفظ غيره والا اي وان لم يذكره الحفظ شيئا فلا اي لا يحل له الرواية عند
ابي حنيفة رضي الله عنه لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي
وجهه وكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب [illegible] لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي
يحل له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي صلى الله عليه وسلم من غير
ان رووا ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او يد امينه والا
يجوز ان يكون في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم
يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وطرف
الاداء هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدى على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة
ان ينقله بمعناه كرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث
بمعناه لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من
الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي ان الصحابة رضي الله عنهم قالوا يا رسول الله انا نسمع
منك الحديث ولا نقدر ان نؤديه كما سمعناه قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا
واصبتم المعنى فلا باس به وروي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا يقولون عند الرواية
قال عليه السلام كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر وكان اجماعا على الجواز فان كان
الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما
لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما
يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى
الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن من الخلل بعناه وما كان من جوامع الكلم بان
كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى اي الكل
للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه عليه السلام قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد
بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بالتاويل والتاويل
لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف معناه والمروي عنه هذا اشارة الى
الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجب والطعن
الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر
الرواية انكار جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكار توقف بان قال لا اذكر اني

يعني

وتاويله

فكيف ينقل معناه

فلانه تتوقف معناه

حتى اشتهر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قبول الرواية
[illegible]
[illegible] في الاصل [illegible]
الراوي [illegible] كان الانقطاع [illegible]
[illegible] العمل بخلاف ظاهر الحديث [illegible] مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو محمول [illegible] التفرق
بالاقوال [illegible] على التفرق بالابدان [illegible]
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا [illegible] والامتناع عن العمل به
اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل [illegible] الراوي [illegible] صحيح
الحديث [illegible] مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه انه عليه السلام
انه كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت
ابن عمر رضي الله عنه عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على
انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل
حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة [illegible]
الشافعي [illegible] النفي الى موضع مدة السفر [illegible]
وجلد [illegible] ولو كان النفي [illegible]

ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على
الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد
ابن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا
لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث
منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا
للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال
بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب
التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع بما هو جرح متفق عليه
فيعتد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وشرب النبيذ لو اعتقد اباحته ممن اشتهر
بالنصيحة دون التعصب فيعتد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان
الظاهر ان التعصب حمله على [illegible] حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري
وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان لان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة
الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه
بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشتهر بها غيره او يذكره بصفة
ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري
والكلبي وقد يروي عنهما جميعا فهذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل
الحديث وسمي ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض الدابة
وهو حثها على العدو فهو لا يسمى جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به
الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند
التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا صبيانا في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر
والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر
هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر
فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه
كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن

فلا تصح

جرحا

فكيف يصلح ان يكون حجة **فصل** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به
لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متأخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتعارضين المتقدم
يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيان ركن التعارض وركن المعارضة المراد بالركن ما
تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يتم بين القوي
والضعيف لا مزية لاحدهما تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذ المراد على
المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان
بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصف في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل
حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل
في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر
بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في
الركن وهو يكون فاسدا وان اراد غيره فليبين بعينه قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك
وكذا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها اقتضاء ذكره هنالك
طريق التبع لان الحجة لا بد وان تكون في شيء وذكره هناك بالالتزام وهنا بالمطابقة ولا
بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة
الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى الغير قال
شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف
التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة
بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحديهما لعدم
الاولوية فيصار اليها بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه
لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المصنف مبني على عدم
جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له فالاول بعمومه يوجب القراءة على
المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين

المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي
فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة انهما يصاران اليه بعد السنة
قول الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم صريح بان
المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف
ركعتين بركوعين وسجدتين وروت عائشة انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات
فتعارضتا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح
الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي
فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك بالقياس وعند الشافعي الى القياس مطلقا وعند
الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم
على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا
بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل
كما في سؤر الحمار لما تعارضت الادلة فيه اما تعارض الادلة فكما روى جابر انه عليه السلام
اتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية
وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رضي
الله عنهما سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف القت فسؤره طاهر واما
تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة
في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة
في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا
لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه
بسؤر الهرة بجامع الطوف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي
لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء طاهر
في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان
الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت
لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت
فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة ولا يكون تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين

واحدهما الآخر فاوجب وقوع الشك فيحتاط فيه ليكون عملا بالاصلين ومعنى قول الحدادي مشكلا الحدث اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نسلم التعارض اذ المحرم مرجح في طهر عدمه اي بعينه والتعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح الحرمة في جهة الحرمة كان للاحتياط والاحتياط في التسوية في جعله مشكوكا فيجب معه المستعمل التيمم فلو جعلنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولو جعلناه طاهرا لوجب الوضوء فالاحتياط في الجمع لاحتمال كون السؤر طهورا او نجسا لا ان معنى مشكل انه لا يعرف الحكم ونحوه من العبارة اذ حكمه مجهول لان الشك ليس من الاحكام بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بعد ان يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يعمل بهما وانهما شاهدان من غير شرط تحري كما في لجماس ما يقع به التنكير فلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق عند الله واحد من القياس لا بد له عليه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد قصد الشافعي بقول بايهما شاء ولهذا صار له في المسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان روينا عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا تستويا كقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارض حديث قضى النبي صلى الله عليه وسلم بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كالتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فتتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم

الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيه والغموس ليست بمعقودة وكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فالقراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في آخر الآية يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر ان باخرجت القروء الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله حتى يطهرن بقراءة التخفيف على يطهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نصا التي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول الوقتين لان كل آية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا على علي رضي الله عنهما ولم ينكر علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فتكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخامس من الامور التي تتخلص بها عن المعارضة

اختلاف زمان المجتهدين لا لانه صريحا كالحاظر والمبيح فالحاظر نحو ما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عن اكل الضب والمبيح انه عليه السلام رخص فيه فلما لم نعلم انهما وجدا في زمانين
فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة ولو جعلنا
المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون
ناسخا للحاظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر
آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ
النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا ان يراد بالنسخ تغير الامر الاصلي فيتغير مرتين
فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ وها هنا ثلاثة مذاهب الاول ان الاصل
في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر
لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان
العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر
الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر
لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على ان زمان الفترة الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام
فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية والزبور
ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت
وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي
ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلاثمائة لان المثبت مخبر عن حقيقة والنافي اعتمد
الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر
وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الراي تفقه على محمد بن الحسن
وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان كان ما يستدل به على صدق الراوي في
المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه اي
في ترجيح المثبت والنافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور
عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع عليه ذلك الاختلاف اشار اليه المصنف
بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له

علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال
عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على استصحاب فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة
النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي
الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه مبني على ظاهر الحال لا يقبل خبره لانه اعتمد
ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن لما عرف
ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات والحاصل ان النفي على اربعة اقسام
الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون مشتبها وقد علم بالتفحص عن حال
المخبر انه ثبت انه مبني على حال انه نفى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس
ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه نفى الاخبار به على ظاهر
الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله
ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكون مثل الاثبات بل يكون
الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان
ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة كما قرر
الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا
اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر تثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان
العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت
وزوجها حر اخذ ائمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة وهي الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه
يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روي رواية ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو
محرم وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف
بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي صلى الله
عليه وسلم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على
الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي
ابن عباس في الضبط والاتقان ائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النفي ههنا

ما يعرف بدليله فهو هيئة المجهر فيعارض الاثبات والمعارض هذا رجح الثاني بقضية الرواية وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته واخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عنه كذا الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت لترجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل منهما حينئذ مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يبقى ما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيرجح النافي به كذا افتى صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل عدد اي بكثرة عدد الرواة وبالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة لما لم يخرج عن حيز الآحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الآحاد ولم يوجد في شيء منها استظهار بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول في الترجيح بكثرة الرواة قول محمد وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي ٥ تعيرنا انا قليل عديدنا ٥ فقلت لها ان الكرام قليل ٥ ولا انه لا يرجح المتواتر المشهور لا نرجحهما بزيادة العدد بل بخروجهما في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر وان

قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكر ليس كذلك بل انما توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن في الآخر فان كان الراوي واحدا اخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه واما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين فيعمل بهما لان الظاهر انه عليه السلام قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عليه السلام النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل هذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها يحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الجمع شامل لجميع الملائكة مع احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل ثم لحقه البيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا واحتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء وتسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا ان في الاستثناء

حقيقة ولكنه بيان مجاز من حيث أنه تبين أنه عليه تسع مائة لا الف وانه لجاز لا يطلق في
التعليق وإنما يصح ذلك موصولا فقط بإجماع الفقهاء وعن ابن عباس انه يصح مفصولا بما
روي أنه عليه السلام قال لأغزون قريشا ثم قال بعد سنة إن شاء الله واحتج الفقهاء
بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث
عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن ولما ثبت بالذي احتج
منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم
أي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك
قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لأنه إذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد
ذلك بدليل متراخ اتفاقا هذا الاختلاف بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب
الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع إلى الاحتمال
فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لأن موجبه ظني قبل التخصيص
بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني إسرائيل هذا إشارة إلى جواب عن استدلال
على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة والله تعالى
أمر بني إسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر أمر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد ما
سألوه مقيدة بأوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل
تخصيص العام لأن النكرة في موضع الإثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق
نسخا فلا يدل للنسخ متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك أي ادخل
في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وأنثى اثنين تأكيد الزوجين وأهلك عطف على
زوجين أي ادخل أهلك فقال الأهل عام يتناول جميع أهل ملته ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله
ليس من أهلك أجاب عنه بقوله والأهل لم يتناول الابن لأن المراد منه أهل دينه لا نسبه فعلى
هذا لا يكون الأهل عاما لأنه احتمل الأهل من حيث النسب والأهل من حيث الدين فبين الله تعالى
أن المراد منه الأهل من حيث المتابعة وأن الابن الكافر ليس من أهله وتأخير البيان في المشترك
جائز لا أنه خص بقوله تعالى إنه ليس من أهلك ومنها قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم أي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فإنه لما نزل جاء عبد الله ابن الزبعرى
إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد أليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله

أفتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية أجاب
عنه بقوله وقوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام لأن ما يختص
بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم لا أنه خص بقوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى وأما
سؤال ابن الزبعرى فكان بناء على ظنه أن ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روي أنه عليه السلام قال
ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح أصول ابن الحاجب
والاستثناء يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه بقدر المستثنى أي يمنع الحكم في المستثنى نظرا إلى الظاهر
لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى
فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام
الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده أي بعد المستثنى وعند
الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في
التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي ألف إلا مائة عندنا لفلان علي تسع مائة وأنه لم
يتكلم بالألف في حق لزوم المائة وعنده إلا مائة فإنها ليست علي فإن صدر الكلام يوجبه والاستثناء
ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما إذا
استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي ألف درهم إلا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لأنه لا يصلح
بيانا وعنده يصح فينتقص من الألف بقدر قيمة الثوب لأن موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى
بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا أن يجعل موجبه مقدار
قيمة الثوب لا نفي جنس الثوب وفيه نظر لأن عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي إنما هو في المتصل
وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالإدراج لأمكن الاستخراج حينئذ فلا تظهر الثمرة
في هذه المسألة لإجماع أهل اللغة أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي وهذا
دليل على أن حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد أي وضع لإفادته
ومعناه النفي والإثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره أي نفيا لما سوى الله تعالى لأنه
هو الباقي بعد الاستثناء لا إثباتا للذي إلا إثباتا للألوهية لله تعالى فيخرج من كونها كلمة التوحيد
بالإجماع أن معنى قولنا لا إله إلا الله نفي الإله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة إلا
خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون أي في الإنشاء يثبت لا في الإخبار
لأنه لو ثبت حكم الألف بكماله ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما أثبته أولا فلزم

الكلام فيستوي احد الامرين تعلقه بغيره ... الاستثناء ... استخراج بعض الكلام

ما بقي بعد الثنيا اي المستثنى كما قال ... من نفي ثم اثبات ... نفي واثبات واذا ثبت

الوجهان وجب الجمع بينهما ... الاصل فقلنا انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته

وعبارته لانه هو المقصود ... لكلمة واحدة وانما هو نفي واثبات بالاشارة لانها ... من الصيغة

من غير ان يكون مسوق الكلام لاجله لانه غير مقصود في الاستثناء فصار الكلام فيما وراء المستثنى ... بخلاف

حكم المستثنى منه نفيا واثباتا صورة ... حكم يتوقف لاستقراره كما يتوقف بالغاية

فلما بقي بعد الاستثناء ظهر النفي ... الاثبات ... مجاز ... الاستثناء

بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيان نهاية المراد من الصدر كان الغاية بيان

انها ليست مرادة من المغيا وكان الاستثناء يدل على النفي فيه في الوجود وعلى الاثبات

فيفيد النفي وكذلك الغاية تنتهي بها الحكم السابق ... وهذا المخرج ... بحسب اللغة لكن

لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يكن مقصودا بل ... اصلا جعلناه اشارة

وكذلك الخبر في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة وغيرها

قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشركة ... لان المشركين اشركوا معه غيره فاحتاج

الى النفي قصدا واما اثباته لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل

يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثباته

تلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء ... خروج

حكم المستثنى من حكم المستثنى منه ولا يصح اثبات مثل حكمه ... بخلاف الغاية فانه ليس

كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيد فانه جاء

الجواب عن الشافعي انما يكون بطريق المعارضة تسوى فيه البعض والكل كما يصح ذلك

نسخ الكل جاز كنسخ البعض ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا

لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل

فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال

اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام

عبارة عنه لقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لادائه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف

نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل

حتى

وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون

المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز لجعل ما بعد الا حكما بخلاف الاول قال الله

تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب

العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع لعدم وقوعه على الجميع قال الزجاج يحتمل

ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني

لم اتبرأ عن عبادته وانما اتبرأ عما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء

متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة صفة كانت او حالا بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع

ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا ... استثنائية

كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي

طالق وعلي حج ان دخلت هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط

والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه

يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح

ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه

مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء وانما

يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في المحل بذكر الشرط يتبدل ذلك لانه

تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل

بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان ضرورة

اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع

للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذا بما لم يوضع للبيان

وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكمه

النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى

هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان

جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي

لا المصدر لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه وعلى

هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق

حكم

درهم

اثبتنا

حت الاستثناء يعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض

كونه مقتضى [illegible] حقيقة من جهة أن البيان
يضعف الإبهام عن بيان يصيب كل واحد منهم [illegible] نكون الأب
بمعنى الباقي [illegible] لتحمل المنكر [illegible]
من قبل [illegible] عليه [illegible]
[illegible]
على [illegible] اليهود إلى الكنيسة
[illegible]
[illegible]
[illegible] من الصحابة [illegible]
[illegible]
صورة دفع الضرورة عن الناس [illegible]
التجارة [illegible]
يجد أن يكون [illegible] الضبط والحمل [illegible]
من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله له علي مائة ودرهم جعل العطف بيانًا
بأن المائة من جنس المعطوف وهذا أي المعطوف والمعطوف عليه في بيان المائة لأنها
مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة إذ من شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط صحة
التفسير أن يكون بعين المفسر ولسنا [illegible] جعل بيانًا عادة فإن الناس اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه إذا كان المعطوف مفسرًا بنفسه كما اعتادوا واحد والتفسير عن
المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك أن الكل دراهم طلبًا للإيجاز عند طول
الكلام فيما يكثر استعماله [illegible] عند كثرة الوجوب بكثرة أسبابه وهو فيما يثبت في الذمة
في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فإن الثوب لا يثبت في الذمة
إلا سلمًا فلا يكثر وجوبها فلا تتحقق الضرورة فلم يجعل الثوب بيانًا للمائة أو بيان تبديل
هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو إما أن يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس
وهو النسخ أي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية
وأهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ سمي النسخ تبديلًا ومعناه أن يزول شيء فيخلفه غيره

في تعدد

النسخ

وحقاه

ومعناه الشرعي ما عرفه المصنف وهو بيان لمدة الحكم المطلق أي بيان انتهاء الحكم الشرعي
احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد أو تأقيت فإنه لا يصح نسخه الذي كان معلومًا عند الله
أنه ينتهي في وقت كذا إلا أنه أطلقه أي لم يبين انتهاء الحكم المنسوخ فصار ظاهره أي ظاهر الحكم
المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلًا في حقنا ورفعًا بالنسبة إلى ظاهر الاستمرار
بيانًا محضًا في حق صاحب الشرع الحاصل أن النسخ فيه جهتان ففي حق الله بيان محض لانتهاء
الحكم الأول ليس فيه معنى التبديل لأنه كان معلومًا عند الله تعالى أنه ينتهي في وقت كذا
بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة إلى علمه تعالى مبينًا للمدة لا رافعًا لأن الرفع يقتضي الثبوت
والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة إلى علمه تعالى محال لأنه خلاف معلومه وفي حق
البشر تبديل لأنه أزال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل لأنه
بيان انتهاء أجل المقتول عند الله لأن المقتول ميت بانقضاء أجله عند أهل السنة والجماعة
إذ لا أجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا
القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الأحكام لأنا أمرنا بإدارة الأحكام على الظواهر وهو
جائز عندنا بالنص وهو أن نكاح الأخوات كان مشروعًا في شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ
ذلك بغيره من الشرائع فإن قلت يحتمل أن يكون هذا الحكم مخصوصًا بذلك الوقت أو موقتًا
بحياته فتحريم ذلك بشريعة من بعده لا يكون نسخًا قلت ثبت بالتواتر أمر آدم عليه السلام
ولم ينقل توقيت ولا تخصيص فوجب إجراؤه على الإطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناشئ
عن دليل فلا يعتبر خلافًا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض متمسكين بأن الأمر يدل
على حسن المأمور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الأمور تعالى
عن ذلك والجواب أن الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الأدوية فلا يلزم
الجهل قلت لا خفاء أن هذا الجواب إنما يستقيم على قول من يقول أن النسخ قبل التمكن
من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف رحمه الله لأنه يجوز النسخ قبل التمكن منه
فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم
أي كونه مشروعًا وأن لا يكون في نفسه [illegible] لأنه لو لم يحتمل كونه مشروعًا كالكفر أو أن لا
يكون مشروعًا كالإيمان بالله لا يجري فيه النسخ لم يلحق بها ما ينافي النسخ من توقيت
كما يقال حرمت كذا سنة أو تأبيد ثبت نصًا كقوله تعالى خالدين فيها أبدًا لا يقال

بإجراء

الشرائع صح



هذا الخبر ونحوه يحتمل النسخ لان مضمونه ابد لحم لخبر التأبيد او يد ذكا الشرايع التي فرض ما
وجد في الصلحي الهيئة فانما هي وتاحتمل النسخ لا انه ختم النبيين ولا نسخ الا بالوحي
ولا نبي بعده وقال الجمهور لا يجوز نسخ اخبار لا يستحيل سبحانه الكذب والجهل بعواقب الامور
ولقايل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف كما يقال لازم الغريم
ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ
ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي دلت على خلود الفاسق في النار
الى هنا كلام شارح المغني مقصود القاضي انه يمكن ان يحمل على خلاف حقيقة التأبيد هي
الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجازا لا مصلح له بدون القرينة وقال
بعض الشيوخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل كقوله تعالى أو دوا انك ان لا تجوع
فيها ولا تعرى فيصح نسخه بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله انك لا تجوع فيها من باب
التقييد بالاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب
اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري
فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن
من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد بهذا التمكن من الفعل ان يمضي بعد وصول
الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به خلافا للمعتزلة فان حكم النسخ
بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء
الا ترى ان الايمان راس الطاعة فيعتد بمجرد القبول وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب
والصحة فقد تصير قربة بلا عمل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون
المقصود العمل وروي انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزوائد
على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل ووهمه
على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث
يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم احد المكلفين وقد علمه واعتقده غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين
وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر

والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس
من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا هذا الضرب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد
هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان
الصحابة اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون
باطنه ولان الراي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي
يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا
اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان
والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب
وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن
قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع وكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة
ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد
بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام لزم اجماعهم على الخطاء والا لزم كونه على خلاف
النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا
شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقايل ان يقول لا نسلم ان المجموع المخالف خطأ وانما يكون
كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي جعله منسوخا به لانا نقول حينئذ
يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يصل الينا ذلك فلا يصح جعله ناسخا
بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف
كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الراي
لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم
من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ
بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه
واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم

جواز نسخ الكتاب بالسنة فهو ليطلبه التلاوة او [illegible] حديث فاعرضوه على كتاب الله
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه وهو ناسخ مخالف فيجب رده وجوابه ان المراد من
المخالفة المعارضة ثمة او جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ
بينهما واما قوله جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول
الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به خرجت عن ان تكون مبينا لانها تكون حينئذ
وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولئن سلمنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا نسخ حكم الكتاب
لم يمنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه [illegible] مطلق كما لم يمنع ان يبينها
متلو كما لم يمنع ان يبين مجمل الكتاب بصار [illegible] ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال
نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسالمة بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب
نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان متوجها الى الكعبة في مكة ثم تحول الى
بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان
قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي يلزمنا
حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا اذا [illegible]
انها شريعة لنا مسندا لنبينا فلا يخرج عن كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم احس لها بان الله اباح له من النساء
ما شاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع حكم لا
يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما ان يكون صريحا او دلالة
ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف
ينسخ بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنون ان اصل الحكم
مقطوع به او دوامه فان قلتم بالاول فمسلم فان النسخ ليس بوارد عليه وانما النسخ دوامه
وبقاء انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ظني
لاحتمال النسخ فانه في كل حال فاما بعد وفاته عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا لانا تيقنا
بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عليه السلام

مسئلة
نسخ السنة بالسنة

والسنة [illegible]
علي [illegible]

مسئلة
قوله من بعد
بمنزلة التابيد

بطريق

بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق
الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عليه السلام ان
الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته
بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ما نسخ من القران في حيوة النبي
صلى الله عليه وسلم بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون
التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل ما روي قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ وهو ابن عباس
فاقطعوا ايمانهما نسخت تلاوتهما في حيوة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب [illegible]
الراويين او بالانساء كذا قاله فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي
والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمهما فان قلت القران
يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما روى قلت ذاك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم
احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه
قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي
ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم تثبت قرانيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم
مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود بالكلام
وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان
المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء
مدة الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد
بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا
وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه ولكنه
ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما الا فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين
ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه وهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله
ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم
فلا يصح جعله تخصيصا فان قلنا التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه

سوال

مجموع [illegible] دون التلاوة
هو له تعالى [illegible]

ابن مسعود

مسئلة
القران ثبت
بالتواتر

من

قلنا لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان
خلاف الاصل حتى ابينا تفريع هذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه
السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز
وعنده تخصيص فيجوز وقد عملنا بقولنا حدا لان النفي سياسة يجوز اذا راى الامام المصلحة فيه
وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لا يستلزم هذا
القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة
والقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل
وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد ه

فصل

أفعال النبي صلى الله عليه وسلم المراد منها افعاله الاختيارية الصالحة للاقتداء لان الباب
لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما تعرض الزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان
انها ليست بمعصية كما ظن بعضهم لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع
عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في
قوله تعالى وعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء معصومون عن الكباير والصغاير لا عن الزلة عندنا
وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا
عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة
قدرهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المصنف افعاله عليه السلام
الى اربعة تبعا لفخر الاسلام وساير الاصوليين قسموا ثلاثة اقسام فادخلوا الواجب في
الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا
يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلايل كلها قطعية في حقه عليه السلام والجواب
عنه ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيها الواجب الاصطلاحي
لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة
اي صفة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة
فعله النبي صلى الله عليه وسلم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله
شرع في بيان حكمها بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيله واكتفى بذكر ما هو
المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه د فعله عليه السلام ان عرف انه كان سهوا

الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد كذا في البزدوي تبيان

كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام ونحوها او مخصوصا به كوجوب
التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها فقال
بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي صلى الله عليه وسلم على اي وجه فعله من الاباحة والندب
والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القايل
ان كان يمنع الامة ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد
اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز بل يتوقف
والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى في تلك
الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على
الوجوب والندب وجه القول المختار ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
تنصيصا على جواز التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام

الوحي

والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام
وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع انه بالوحي ام يعني من الالهام والاجتهاد دفعا للشبهة
الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي صلى الله عليه وسلم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب العلم اليقين ظاهر
وباطن فالظاهر ثلاثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عليه السلام
بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ
ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقران من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح
القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني
قوله او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان روح
القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى
لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه
من عند الله كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد
بالتامل في الاحكام المنصوصة فجعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المال فان تقرير
عليه السلام على اجتهاده يدل على انه الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم
وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من حظه اي يكون الاجتهاد من

خطا النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر انه لا
ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وحجتنا انه يجوز ان يكون وما ينطق
نزل في شان القران معناه وما ينطق بهذا القران عن هوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء
تقول رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن
سلمنا انه نفي عنه النطق بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا
يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطأ
وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع رجاء وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة
ثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي
الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفؤ ولا فرق بين الاجتهادين لانه لو جاز
كان ينبغي ان تكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فتجوز مخالفته واعلم ان قوله
يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم يدل على الخطأ في الاذن والا لما عوتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطأ
لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد
من غير النبي صلى الله عليه وسلم من البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته للمجتهد آخر لاحتمال
الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظير ما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله
وهذا اي اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم كالالهام وهو لغة القذف في القلب من غير نظر واستدلال
فانه حجة قاطعة في حقه اي حق النبي صلى الله عليه وسلم حتى لا تحل مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند
الله وانه لا يكون في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة ومشروع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله
ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم وقيد بقوله قص الله ورسوله
لان ما قص علينا اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا
الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام لما تحقق شبهة السماع في اقوال
الصحابة ناسب ان يلحق باقسام السنة وقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه
في قوله وفعله معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل يترك به القياس اي قياس التابعين

شرايع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا

ومن بعدهم قيد به لان مذهب صحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا لاحتمال
السماع من النبي صلى الله عليه وسلم بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على
ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول
عليه السلام والاحوال التي نزلت بها الاحكام وهم متميزون في الضبط فكان رأيهم من حجة فيجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين
جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم ولو كان يدرك بالقياس
فانه محتمل للخطأ فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد واحد منهم اي من الصحابة سواء كان
يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا
وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهم
ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل
الحيض وهي كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلاثة وكفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن
مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة التي قد باعت بستمائة بعد
ما اشترت بثمانمائة بئسما شريت واشتريت [illegible] ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى
ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا
فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد
الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس
كما في اعلام قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد تسمية راس المال ليس بشرط في السلم فيما
اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية ليس
بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام
بجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه وقال المصنف ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما
والاجير المشترك كالقصار ونحوه لا ضمان لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها
فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق وذهبا
وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف
ابو حنيفة المروي عن علي فقال انه امين كالاجير الخاص فلا يضمن وهذا الاختلاف اي
الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقسيم الافعال اشار الى محل النزاع وكان المنا

ان يذكروا لان التخصيص محل النزاع يجب تقديم على نفي الاوان فان في كل ما بينهم
اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك
اختلافا فاما الذي لا يدرك بالقياس لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم تعين وجه
الاجتهاد فحمل على محل القياس ولا تبح في القياس لحصة الترجيح لامكان الايعال بانهما
شاء بشهادة قلبه ومن غير ان ذلك تعين المخبر فلهذا فسكت ساكتا الا اذا نقل
من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة كشريح
والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا روي عن
ابي حنيفة رضي الله عنه لانه لما زاحمهم في الفتوى صار مثلهم في القوة والخصب مثل داهم
فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درع فقال درعي عرفتها
مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي
فشهد له قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة
ابنك فلا اجيزها وكان من راي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرعك
ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وما بعد المصنف عن ابي
حنيفة انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال
السماع واصابتهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك
مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم تعتبر رواية النوادر وان لم
يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الراي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده . شريح
عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة فاقام بها بعد ذلك قاضيا
خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى
شريح الحجاج من القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين هكذا قاله
الصغاني رحمه الله

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق
وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فقيد المجتهدين يخرج
الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل
هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما الاجماع فيه

الى الراي

الى الراي فقال اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يتقوم به الاجماع
نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان
كان من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد في المزارعة والمضاربة او الشركة كان ذلك
اجماعا منهم على مشروعيته وصحته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض
المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد
مضي مدة التامل وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة
لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق
شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك
الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان
يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي
قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم التامل الى الجواب
فلا يدل على الرضى كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنهما في العول فقيل له هلا
اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا هيبته منعتني درته قيل صح عن الشافعي انه قال
الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويحكى ان الشافعي هذا لانه اذا كان سكوت
القليل دليل الرضى والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضى اولى ولقائل ان
يقول انما المعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم
اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان اشد انقيادا لاستماع
الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف
الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد من
ياتي في باب القياس الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوة
واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيها كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة
ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب
ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان الامة
انما تكون حجة لعصمتهم عن الخطا ولا يلزم ان تكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض
والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم

فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة ومن يعتد به في اصحاب صحبة او نسله ويحفظه الاقران
لا يشترط فيه هذه لان النبي صلى الله عليه وسلم مدح الصحابة رضي الله عنهم في امر المعروف
من الاصول فقال عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا
ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل
المدينة الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عليه السلام ان المدينة
تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا
واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة وانه محمول على زمن النبي
عليه السلام وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده
عندنا وقال الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت
الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة
على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة
نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند
الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله
يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة ثم اتفقوا على ذلك الخلاف فذهب اصحاب الشافعي الى ان هذا الخلاف
يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف
السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف واليه اشار بقوله وليس
كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد
وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين بمسألة ام
الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند
ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد
فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ويمكن الجواب عنه بان الاختلاف في
المسألة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة
عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه
غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد
الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر ه

وفي المحصول عن ... هو الاصح

وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله
مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد
ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد
يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان
كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا
يتصور منهم تواطؤهم على الخطأ وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله
اجماعا لانه عند الانفراد يصدق لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله
فيدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة واليه مال
السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل
ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة وقيد بالاصل
لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت
الآخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحروب وغيره فانهم
اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد الاجماع وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة
لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذين يجب
منا تبعهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم وقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل
فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم جميعا فان الشاهدين منهم
تقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قلت الله تعالى حكم بعدالتهما باعيانهما والعدالة ولي حكم
لا من صدقهما حكم للامة فلا بد من صدقهم والداعي اي سبب الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد
كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربا في الارز وسببه القياس وقد يكون
من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال
بعض الاجماع لا ينعقد الا عن خبر الواحد والقياس وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق

والاجماع على امامة ابي بكر رضي الله عنه وسببه الاجتهاد

بان يخلق الله تعالى فيهم ضرورياً ما يوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام
ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتفقون منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافاً
بل بناء على حديث او معنى من النصوص داوه موثر وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام
فالاجماع فيهما وقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار

واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر
فانه موجب للعمل والعلم قطعاً كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة ونحوها

واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالآحاد
فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع
قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة قال بعض الشافعية
الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا
الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر من تبدل الاجماع
باعتبار النقل من كونه متواتراً او غيره ذكر انه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع
الصحابة نصاً اي تصريحاً لكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم
الذي يلي الذي بعد هذا الاجماع الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان
السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان
هو من الادلة القطعية بمنزلة العام المخصوص من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع اهل
كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه
يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة وللقائل ان يقول
الدلالة السكوتي في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص
لا يقال انما انحطت درجته عن اجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع
السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبق لهم
فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد ولا يوجب العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد

والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعاً منهم على ان ما عداها
اي ما عدا تلك الاقوال باطل فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها
رجل ووطيها ثم وجد بها عيباً فقيل ان الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع واما الرد مع الارش

فالرد مجاناً يكون خارجاً عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي
ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على القولين اجماعاً على بطلان ما عداهما مخصوص
بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا

قيل باب القياس القياس في اللغة التقدير
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع لانه
يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز
عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخر لا يصح لان المعدوم
ليس بشيء وللقائل ان يقول لا نسلم جريانه بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم
لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا
عديمين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه
والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو انه مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت
لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال بانه حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو محال

احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبياناً لكل شيء اي بياناً لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب
بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجوده او عدمه واما
السنة فقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما
لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف
الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا
اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعمل قطعاً وانما تمكن الشبهة في طريق

الانتقال وانه حجة نقلاً وعقلاً اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ
معروف وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذاً الى اليمن قال بم تقضي قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما

حد الله فان قلت لا نسلم صحة الحديث لان قوله عليه السلام فان لم تجد في كتاب الله ناقض
قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عليه السلام سال الرجل بم تقضي بعد ان نصبه للقضاء
وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول
دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على
الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان
يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التامل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر بالتامل لا الاعتبار ولكن
المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة مثل الاسباب
لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو المؤدي الى هذا الرد جعل
التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا باسباب نقلت عنهم
عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر
فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام
الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك
وجود معنى الحكم المنصوص في عينه يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور
على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتامل لا بظاهر النص
فان قلت الاعتبار المامور به انما هو ما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون
القياس المشروع حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو
دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على
ان القياس حجة بدلالته وكذلك التامل هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التامل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز كالتامل في الانسان
معنى الشجاعة لاستعارة الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التاملين من حيث
انه تامل في معاني النص لاثبات حكمه في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا
اثبات الشيء بنفسه لانه قياس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكرتم قلت
لا نعلم ان هذا قياس بل هو اثبات جواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بمعنى

العقل

العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو
ضروري جائزا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جواز المقصود وجوبه منا بعشره هنا
لا يفيده قلت اذا جاز العمل به والا يلزم العمل بالنص يبطل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او
اهمال الحادثة وكلاهما منفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة
من حيث ان النظر في كل واحد منهما النظر في الحكم والسبب ثابت في شتى قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة البا فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها
بما ذكرت فيه وهاهنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاء الرفع ايضا تقديره
بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شانه الكيل
عند ارادة معرفة مقداره فوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة
بحنطة اخرى متماثلين والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين
والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط والمراد بالمثل القدر وهو
الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا
بوزن مكان قوله مثلا بمثل والمراد بالفضل في قوله عليه السلام والفضل ربا الفضل على
القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرنا حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في
حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حبات بست حبات اذ لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص
وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر ثم الحرمة اي حرمة الفضل ثبتت بناء على فوات
حكم الامر وهو وجوب التسوية فتكون الحرمة ثابتة باشارة النص عرف ذلك بالتامل في
صيغة النص وبقوله عليه السلام الفضل ربا لان الربا اسم للزيادة في احد البدلين هذا اي
الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اي العلة الداعية
الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت
بجنسها يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك اي لن تكون امثالا متساوية الا بالقدر
والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر
كما في العدديات لا تحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة
والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة
اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم مضافا الى علة العلة ايضا

وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة
حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان
المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع
قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء هذا
حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي
ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز وغيره
كالجص والدخن اي التمر امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فضلا خاليا عن العوض
في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون العقد
خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المامور به وهو اي القياس المتنازع
فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات اي العقوبات النازلة بالامم السالفة فكون كل واحد
منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم
الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو
الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم
مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في يهود بني النضير
حيث صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا
العهد في وقعة احد فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام
تمكوا المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم
فلما ايسوا من نصرتهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء لاول الحشر معناه اخرج اي وقت اول
الحشر وحشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم وظن بنو النضير ان
حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى يخربون بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب
والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي
المؤمنين تسببهم في ذلك كانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الدار عقوبة كالقتل لقوله تعالى
ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل
قتل النفس فاختار بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا الى الاخراج كما يصلح

للعمل فيكون الذين كفروا بيانا بالجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله من ديارهم
بيان لغلظ العقوبة ولاول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام الثاني ثم
دعانا اي الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار والتامل في معاني النص للعمل به اي بما وضح
لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما
نزل بهم فكذلك ههنا اي وكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع
ليعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الاية فالقران نزل تبيانا
لكل شيء والقياس شيء فيه من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون
باسمه الموضوع له فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد بالرأي الفاسد بدليل قوله قاسوا
ما لم يكن بما قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف
ضعفه البخاري والنسائي واما عن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل
فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه تكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المتاولة والعام
الذي خص منه البعض وكذا هذا والاصل في الاصل معلول اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة ان تكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة احكام الاول ان
الاصل في النصوص ان تكون معلولة والثاني انها معللة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها
والثالث بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يميز ما هو العلة عن غيره والثالث
قوله ولا بد قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول
في حال القياس والا يكون [illegible] في حبس ولا يكفي كون الاصل
في النصوص التعليل مميزا عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص
عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم القياس
تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها
في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر
اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في
المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم الاطلاقان على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه

هو الثاني لان الذي يبتني على الضير هو الحكمة دون الحل واذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من
الاصل النص فمعنى شرطان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اي منفردا مع حكمه بذلك المحل
ليس المراد من المخصوص المنفي المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل اللغة
لما خصوا اهل اللغة القتال الحق بهما الشيوخ والصبيان بالقياس الباء بمعنى مع مضمر راجع الى الاصل
والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين معا ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها بنص آخر
الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين وان كان المراد من الاصل هذا الحكم فالباء في بحكمه صلة
للخصوص التي تدخل على المقصور كتخصيص النبي على القلب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته هذا
هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين فقصته ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي
واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال
خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من
اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا
على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين لان
النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا
الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لتقدمه في الشهادة
لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره كما ان الشهادة لغيره بناء على العيان فان هو له عليه السلام
في افادة العلم كالعيان ولذلك يكون تصديقا به الباء فيه للتعدية لان التصديق لازم فلا يتأتى
المجهول الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل بمعنى ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اي
مائلا كبقاء الصوم مع الاكل او الشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه
وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث
للقياس تسمية لكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع
الى تحقق التعدية فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعليل

بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة
وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض علينا بان تعدي الحكم وهو انتقاله
من محل الى آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجب ان يكون شرطا
له واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني
بان المراد ان تصوره في عقوله شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصوره وقوعه متقدما ووجوده
متاخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها لا يقال الاية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف
جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء
ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة واذا اتت الشدة زال الاسم كما لو تخلل
والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا ترى
ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر
فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في الشيء الآخر
بلا وجود صورته الا ترى ان الياقوت قائم بالذات والخزف ايضا قائم بالذات مع هذا لا يسمى
الخزف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون
الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاسوا السفرجل
على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاسوا التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن
قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والشرط الرابع ان يكون المتعدي
بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت
في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن
نظيرا يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون
في الفرع نص اذ لو كان فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم تكن للقياس فائدة وان كان مخالفا
كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقا
لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل لما بين المصنف
الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة بقوله لا يجوز
التعليل لاثبات اسم الخمر للواطة بان يقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا

الاسم

نص

المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زنا يجري عليه حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي
ولا لصحة ظهار الذمي لكونه اي لكون التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل
الى الاطلاق اي انهاء الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا
حتى لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرم وطيها بحكم حرمة الوطي والكافر اهل لها
فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في
الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية
بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها
معنى العبادة ما الواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر
والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له ولكن التحرير المطلق اهلا ولا لتعدية
الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي
لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلأن يعذر المكره والخاطي مع انهما
غير عامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطي فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى
للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار
فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا ترى الى قوله عليه السلام فانما اطعمك الله
وسقاك بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل
بكسبه وان كان هو مخلوق الله ايضا على مذهب السنة فلم يجعل ساقطا وجوده بكسب العبد
فتعدية حكم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل
لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطي فان قلت انتم
عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل
في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا
ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك الوطي الحلال والحرام ولا لشرط الايمان
في كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين
والظهار وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما شرط في كفارة القتل
وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى فرع فيه نص بتغييره وذلك الفرع هو كفارة
اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق

تقييد له والشرط الرابع اي الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز من
الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت
لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم حكمه فيصح اشتراطه
قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان
هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة
تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل
لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على
وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
من الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل
لان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل بقدر والجواب انه عليه السلام استثنى الحال بقوله عليه السلام
الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين
واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال
وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد
منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان اخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار
التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا حالا من النص التعليل لا به اي لا بالتعليل وانما سقط حقه
في الصورة هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي عليه السلام
في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم
بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم
فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي بالاذن الثابت
بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه وعد
ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ان يرزقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه
كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله للفقراء

بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو صرف الزكاة والفقراء عين التقدير في
هذه لا يحتملها اي ذلك المسمى لا يحتمل ابطال ما وصف الله للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد
بكثرة حاجاتهم فلا يكون نصهم متعلقا بعين المنصوص بل بطلق المال وكان الامر بانجاز المواعيد
اذنا بالاستبدال كتقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فيثبت ان استبدال المسمى بالنص
المصاحب بالتعليل لا بمجرد التعليل ولكنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة
انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك
الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة
لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تعالى
ثم الحكم في المنصوص اذا كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب
مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل
والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علة فيهما وجه مذهب مشايخ
العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة فاحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى
المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه غيرها فان قلت اذا لم يثبت الحكم
في الاصل بالعلة فمن اين تتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صالح لاضافة الحكم اليه
مؤثر لكنه لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم
الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر
في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة
مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال ان في
هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم انما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو
الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اي من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اي يثبت حكمه
به وهذا يدل على تضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال النص الدال على الكيل والجنس او بغير صيغته
كاشتمال النص الناهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص
لا بد ان يكون ثابتا بصيغته او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله
علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز بهذا عن العلة القا
اذ ليست بركن للقياس بوجوده اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذا

اشارة

اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم
الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وهو موقوف عليه كذا قاله ابن الحاجب
وكلام المصنف وان لم يكن صريحا في كون الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها
لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو اي ذلك
المعنى الذي جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها
لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا تجب الزكاة في المصوغ
منها كما تجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا
والخصم علل بها في باب الربا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا
بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد من الثمنية ان يكون الذهب والفضة
بحال تقدر بهما مالية الاشياء وعارضا كالانفجار في قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر
والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر
واسما اي جاز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عليه السلام للمستحاضة توضئي وصلي
وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق من معنى
والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين التعليل باسم الدم وعدم
جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة
على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا معنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا الاسم فيكون
تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة
في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربا وهي القدر
والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي والاقتيات
والادخار عند مالك وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية
الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت قال عليه السلام للمرأة التي سألته الحج عن ابيها
ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزئك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله
عليه السلام دين عبارة عما ثبت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النساء
وهو الجنس او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا كمثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل
ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله

عليه السلام كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقد العاقد
ولكن لا يحل في المحل لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجه السلم المنصوص
عليه جار وي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فيقتضي
عادة او الاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ومنها اي دليل
الشهرة المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى
الدليل الذي يعلم به كان شهادة كون الوصف علة صلاحه وعدالته ظهور اثره في جنس الحكم
المعلل به قبل القياس كان شهادة الشاهد بعد صلاحه للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا
مسلما لا تقبل ما لم تثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم
وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع
الذي لم ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب
كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث
لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في
عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر ذلك الجنس في جنس ذلك الحكم كاسقاط
الصلاة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط
الركعتين وهذه الاقسام حجة وعني بصلاح الوصف ملايمته وهي اي الملايمة تذكير الضمير
باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة
الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا ان يكون موافقة للعلل
المنقول عن الذين بيانهم عرف احكام الشرع وقال الغزالي المراد بالمناسب انه اذا اضيف
اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد
وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى الاسلام
لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا باثبات ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم
بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع
وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ وذلك لان فيها حذف التاء بعد الكاف والثاني جمع

المفعول على معنى مفعول مقصور على السماع وتلطفهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في الشافية لما
يتصل به من العجز اللازم متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار
معللة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغاير معللة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي
وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفؤ من غير رضاها لا ينفذ عندنا
خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية في مال الصغير فان الصغر مظنة العجز دون البكارة وبالطواف معطوف على قوله لما
يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي
علل به النبي صلى الله عليه وسلم بسقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة انها من
الطوافين والطوافات منشأ للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة
في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل
بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الاطراد يعني الدليل الدال على عليته
صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
عند عدمه كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب
وجودا وعدما اذا وجد شغل بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء
او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة
لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة
بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب
عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لا ايجاب تعالى واما
في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت
العلة الشرعية وجد حكمها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع
الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز
لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من
قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة
فلا بد ان يكون مؤثرا او من جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث انه لا عدمه
لا يصلح دليلا لان الاستقصاء العدم اي عدم العلة وانما قلنا الاستقصاء الى العدم

اختلف في تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم الاطراد ان يدور الحكم معه وجودا وعدما والنص قائم في الحالين ولا حكم له اي في حال وجود الوصف وعدمه كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب وهذا لا يكاد يوجد الا نادرا صح الاسرار

بادني ملابسة معنى طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة من وجه آخر
لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به
لما بينا ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي في
النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال فكونه غير مال لا يمنع قيام وصف
آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات
لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت
بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح مع انه لم يثبت به المال فلان يثبت بما
يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب متعينا استثناء عن اعم الاحوال بعد ما مر ومن جنس الاطراد
التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع متعينا لا يكون له سبب آخر غيره فيصح
الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم
يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون الا بالغصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج
من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما كان في
في ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار
لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي ومن جنس الاطراد
الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بعقل المجتهد بناء على انه كان ثابتا
في الزمن الماضي الاول وفي هذا التعريف تجوز لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني فعل المجتهد
وهو دليل موجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم
وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت
في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول
وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض
قطعا يبقى الحكم به لذلك الدليل كما تثبت الشرائع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله
لان المثبت ليس بمبق يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء
عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب
عن الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه السلام لنقل الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال

النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب
انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم
وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في
المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد
كان استصحابا لكن المستدل لما جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا
اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المصنف حتى قلنا في الشقص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم الذي في يده
وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاجارة ان القول قوله يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا
يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على الملك الذي في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل
وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع لا للالزام وقال الشافعي يجب بغير بينة لانه
يصلح للدفع وللالزام عنده ووضع الشيخ المسألة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي
في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم
فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب
الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد
لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به تحصل غلبة الظن بالاجتهاد
والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل
القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا دليل ظني على اعتباره فلا يكون الا ظنا ساقطا
الضعيف كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين كل
واحد منهما امارة يمكن ان يلحق بالمتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله
تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل
يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل
فيأتي دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا
فلا بد له من مثبت فان قال هو وجود بعض الغايات مع عدمه ووجود بعضها قلنا هل

دليل الشارع فيه من اي قبيل فاذا قال اطرقني الشك لانه مع العلم لا يجتمع ولم يقل لا اعلم
فقد اقر بالجهل وعدم الدليل ﺻﻪ وفي بعض الشروح ما دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل
بدليل ولا يكون تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط
التعارض اتحاد المحل بخلاف سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه نظر
لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولا نهاية في الباب ان تعارض الاشباه
يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح ولقايل ان يقول انه عمل
بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينبغي
وجود الغسل قطعا والاحتجاج بالا يستقل الا وصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يتم به اي بذلك
الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي كقول بعض
اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد
لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان
جعل مع وصف آخر وهو يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو
ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في
الكتابة الحالة فانها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان
فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة
لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير
دليلا على فساد الكتابة فيلزمه ايضا اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق
ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا
والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول
بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلوة بثلاث ايات الثلاث ناقص العدد عن سبعة
يبتدئ بها الفاتحة فلا تتأدى بها الصلوة كما دون الاية اي كما لا يجوز بدون الاية وهذا
ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في عدم جواز الصلوة ذكر في المخلص ان قراءة
الفاتحة ركن حتى من عجز عنها يقرأ سبع ايات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها
يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في

الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا غير منقول عن السلف بل احدثه من كان من
طريق الفقهاء بقيد بين ما الاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال ان الله في هذه
الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس
على الصبي والمجنون زكاة فهل عليه دليل تام ام لا فقال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد
النفي بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب
على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك
اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام
الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصه بالعقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقول من يدعي الدار انه ليس في الدار واما في الشرعيات
فيدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مثلا حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب
ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا
دليل نفي الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات
والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة تاما ومن لا
علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل وهذا الاحتجاج بلا دليل فان قلت
قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه
بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر قلت
لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا
خمس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان القياس ان لا يجب فيه الخمس لانه انما يجب
فيما كان اصله في يد العدو وحويناه بايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر
ولم يرد فيما اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع
التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول
اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه
والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النسأ هذا مثال لاثبات الموجب

بعين الجنس انفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا محرم وعند الشافعي لا
تحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم ولم يصح اثباته بالرأي وانما يرجع الى الدليل
من نص او دلالته او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده
يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس على ما مر ووجد في النسيئة شبهة
الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه
بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب
حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربا وصفة السوم في زكاة الانعام هذا مثال لاثبات
وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكاة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا
وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
السائمة شاة وله اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم
والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح
وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه
السلام لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عليه السلام اعلنوا النكاح وشرط العدالة
والذكورة فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان
الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفنا في صفة الشهادة
وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل قلنا الدليل قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث واما الرواية لا نكاح الا بولي
والبتيراء هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلاة مشروعة
ام لا فعندنا ليس بصلاة خلافا للشافعي وهو يتمسك بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بواحدة ولنا ما روي انه عليه السلام نهى عن البتيراء
اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر
وهي واجب عند ابي حنيفة لقوله عليه السلام ان الله زادكم صلاة الا وهي الوتر والزائد لا
بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام لا
حين سال الاعرابي هل علي غيرهن والسابع تعدية حكم النص اليها اي الى محل لا نص

مسئله
لا يشترط للنكاح شهود عند مالك رحمه الله تعالى عنه

فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه لطالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا
حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا وجاز عند
الشافعي انه لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد
التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية انما قيد العلة المستنبطة
بالعلة المنصوص عليها لما كان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص ويكون العلة صحيحة بدون
التعدية وكذا هذا ولان تعدية صحة العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها
في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون
موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا العمل في المنصوص عليه لان
الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى
التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه
يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة على ان
التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين
وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف
فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة
وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل
بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال لعمل النص
بالتعليل واسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا
تعدية والجواب عن الدور انا نقول لا نسلم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف
على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر انما
الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلاثة الاول
ونفيها باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية
باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع
وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا
يوجد الحكم بدونه وبعدما صار شرطا لا يوجد بدونه وكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك
ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق

التعدية من اصل بان ثبت سببًا او شرطًا لحكم بنص او اجماع فتعليل وتعدي الى محل آخر
فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر
الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا
مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا
واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال ان يضاف
الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق
في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد
الشيء الى نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد
اذا كان بعينه كالايخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا
فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان يابع
فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس
الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان
تكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان
شرع في باب الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم
يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف في شرحه وهو دليل يعارض
القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس
الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان
والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس
يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان
يامر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي
ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه
فان قلت الاجماع معارض للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك واجيب

بان النص جاء مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط المخصص عندنا
والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص الاول والنص
مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز ان يخص بعده بالاجماع ونظير الاول في مثال للضرورة فان القياس
يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس
لضرورة عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر
يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم
ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تاكل بلسانها ويختلط لعابها النجس بالماء
وسباع الطير تاخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى ولما
صارت العلة عندنا هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان
انواع الاستحسان عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر قدمناه على القياس لان الاستحسان
الذي هو القياس الخفي فيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة
والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه
التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني
به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من
القياس ونقل عن الشافعي رحمه الله انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذ اقوى اثره
مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر
الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بل لحرمة الانتفاع
بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان لا اعتبار للاثر
الاترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام
والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا اية السجدة في صلاته
فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية في اخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع محتاج
الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم
فيقرا ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجز لانها اولم

بيانه

ايضاح

وسلم الثمن اولا يسلم

وفتح

او لم يؤدها لانها صارت دينا في الذمة فلا تتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا في الكافي
وذكر الناطفي شيخنا القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن
التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه اخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام سجدة
التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخشوع ولهذا اطلق الركوع
على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور هو السقوط موجود في السجود دون
الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا تجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة
الا ترى ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى
وهذا اثر الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه القياس لكونا القياس اولى
بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولهذا
لم يلتزم بالنذر وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع
فيها عبادة كالسجود فسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود
بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى
من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر
والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر
لانها غير معقولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا ترى
ان الاختلاف في الثمن قبل القبض للمبيع لا يوجب يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع
ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع واما البايع يدعي زيادة الثمن وكان
القياس ان يسلم المبيع الى المشتري وياخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر
الخصومات ويوجبه اي يمين البايع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري
يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل
القبض حكم يتعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى اذا وقع الاختلاف بينهما بعد
موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قايم مقام
المورث في حقوق العباد والاجارة اي يتعدى وجوب التحالف من المبيع الى الاجارة حتى لو

بينه

اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف
لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ
واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر
وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة بعينها تحالفا وترادا لان المشتري
لا يدعي على البايع شيا اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند
ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص ولا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف
المؤجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين
لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى
يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد يدعي عقدا ينكره الاخر فان العقد
لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته
وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد
وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس واتمام بيانه الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين
بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي
مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل العام والخاص وسائر الاحكام ولا يشترط
ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به
الاحكام وذلك مقدار خمسماية اية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام
وان يعرف وجوه القياس اي طرايقه وشرايطه وحكمنا الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد
يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسايل الفقهية واحد باثر ابن مسعود رضي الله عنه
في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها
اجتهد برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان وشاع بينهم ولم
ينكره عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطا وقالت المعتزلة كل مجتهد
مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف
ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير كلها قبلة
والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف في الشرعيات لا في العقليات التي من
اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطي فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود

لف

منهما

نفس

الاقسام

الحق في موضع الخلاف واحد

الجهات

هي

والنصارى والجواب عنه انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة
فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى
جانب فكل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون
مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى
قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين في الجهة من علم حال امامه فسدت صلاته لان امامه مخطئ
عنده في القبلة الاولى قوله بعضهم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده
وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام
ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان
المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد بمعنى
انه يكون فعله شرعيا فيكون ماجورا ومخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم
ان الخطأ المطلق لا يوجب الاجر وقوله فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان
يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب
قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علته وانما سمي
هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن
لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصا لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة
محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض
فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا يستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيد بالمستنبطة
لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبط لان الله تعالى جعل
السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زنا مصادف لا يحد ولا يقطع وذلك اي بيان
التخصيص ان نقول لما العلل كانت علل موجبة لذاتها الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت تلك
العلة في صورة النقض مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار المحل الذي لم يثبت حكم العلة
فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي خارجا من كونه محلا لتأثير العلة هذا الدليل وهو المانع
انما ذكره هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص
فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته

ما اما صاحبنا المنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم
الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه
ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض
بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة
الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف
آخر لم تبق العلة علة فيتخلف الحكم حينئذ لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه
موجودة بتمامها ويتخلف عنها الحكم فلزم ان تكون علة غير علة وهو تناقض وذلك اي بيان كون
عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم الناسي اذا صب الماء في
حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه
حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر وهو
قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اي امتنع الحكم
في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك
الله فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات
ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق
فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما
وبني على هذا اي بني من اجاز تخصيص العلة على جواز تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار
شرح المنار والاولى ان يقرا وبني على صيغة المجهول اي وبني على بحث التخصيص التقسيم
المذكور لان القسمين الاولين ليسا مما نصب للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة
وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا المانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص
العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر
ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت
بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول
ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الحكم ولكنه لا تتم الصفقة بالقبض معه
ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضى ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب
فانه لا يمنع من ثبوت الحكم ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من

الفسخ بعد مدة رضاه ولا قضاء ولكن يمتنع لزوم الحكم وهنا الكلام في الولاية لا في الحكم وهو فسخ
البيع ولا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم المعلل لما بين المتنازع بسطور بدليل
القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه فيتم بيانه اذا القياس بجميع متعلقاته اذا خلي من الدفع
قال ثم المعلل يجاب عن القايسين واعتاضهما بدليل ان العلل الطردية
ليست بحجة شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة
وفساد الوضع فاحتيج الى معرفة ما يتحرك فيها بالانتقاد في المؤثرة فقدم الطردية وبينها
فيها طردية وعلى موضوعها وفي كل قسم ضرب من الدفع والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه
مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية لتبيين الاعتراضات الواردة عليه فقال

وعلى كل قسم ضرب من الدفع نخ

اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول
السايل ما يقتضيه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله
المصنف وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهو القول يلجي اصحاب الطرد الى القول
بالتاثير لان المعلل موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر وذلك
كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا
بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم لا يوجب
تعيين النية انما كان يكون موجبا للتعيين لو كان دائرا مع وصف الفرضية فنقول نسلم
عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز باطلاق النية على انه تعيين نعني به
سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم منه ثبوت ما يتنازع فيه وانما النزاع في ان اطلاق
النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا
هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له
مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار
فان قلت ان الخصم يقول التعيين طريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء
والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولو
يقولوا الا بتعيين فمنه فان زاد واحد هذا القيد في استدلالهم نفعه بالممانعة بان نقول
لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين
النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب

يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السايل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه
لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف
ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان
المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السايل تخصيص
علة المعلل وانما مقصوده الزامه وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده والممانعة وهي عدم
قبول السايل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي
اربعة اقسام بالاستقراء اما ان تكون في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه
علة موجودة في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار
انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل
انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده
بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات
ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم
ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع او في
نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه
في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب
او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول
في المسالة لا اسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى ركنيته الا ترى ان الركنية لا اثر لها في
التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن
التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل قياس موضوعا على خلاف مقتضى تلك الادلة
والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام
الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي ثبوتها
باسلام احد الزوجين حتى قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة بعد
انقضاء ثلاث حيض تأكدا للنكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض
الاسلام على الآخر قالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا تتوقف الفرقة على قضاء

اي التعديل

القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا اي الوضع في الفرع فاسد لانه كان صحيحا في
الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة في سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع
حدث باسلام المسلم وهو معهود عاصما لا قاطعا فصار الوصف فيهما من الحكم اعلم ان فساد الوضع
بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب
بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد
الاداء لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد فتأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد
الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى واما النقض فيمكن الاحتراز عنه في صورة الجواب
عن النقض بان يزاد وصفا آخر او كان العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس نقض في الحقيقة
كما سيجي والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى علية كقول الشافعي في الوضوء
والتيمم انهما طهارتان للصلاة فكيف افترقا في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان
في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما
طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شي يزول بهذه
الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة
عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى
فانا القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف به
بناء على ان الصفة اذا كانت ثابتة في ذات كان المراد بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض
الاعضاء التي هي جملة البدن فان اليد والرجل والرأس تنتهي طرفا الطول واليدين طرفا العرض
تيسيرا لوجود الحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض
فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها
لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من نجس في المحل
ليكون الغسل لازالته فعلمنا انه اي الحدث امر حكمي ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون
مشروطة للاول لاستقلال طهره سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث
في المحل ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية
بخلاف التراب لانه ملوث فيحتاج الى النية والخصم ان يمنع كونه من الحقيقة وانما كان
كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فان التزم حكميتها فيفتقر الى النية

ولنا

وأما المؤثرة اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة
الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها
لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة
وهذه الادلة لا تحتمل التناقض وكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه
الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال
ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين قلنا انه حدث كالخارج من السبيلين
لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة
النزاع فثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال
ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة
لانها طوافة قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر
اثره بالاجماع ما قلنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه
تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة
شرع زجرا لا اتلافا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه اي لكن الشان
اذا تصور مناقضة اي اذا ورد نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق
اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما
نذكر ان شاء الله كما نقول في الخارج اي في التعليل بالعلة المؤثرة واما ايراد النقض الصوري
عليها ودفعه فمثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول
فيورد عليه هذا التعليل ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث
ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج
هو الانتقال من باطن الى ظاهر وهذا لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم
وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب
غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مثبت في تنجيس ذلك
الموضع فيه اي وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في
انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون

الا بالمعارضة صح

انه صح

انه صح

موثرة

فبهذا المعنى

منه

اي بسبب ما يخرج من البدن لا بنجس فلما لم يكن متنجسا فقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع
السيلان وهو غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبارها يكون منه احترازا عما يجب به
من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وهناك اي فيما لم
يسل لم يجب غسل الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويرد
عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس والعين موجودة حيث لم ينتقض طهارته
ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض
ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو
حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج
الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض
من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الحدث والبول في المعنى الموجب للحكم وقد
حصل في ذلك حدث فاذا لم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه
مخاطب بالاداء فلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة
فكذا هذا اي في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة فلو لم يجعل عفوا في
الفرع ضد اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل لكنا لا نجعل فثبت ان التسوية التي هي المقصودة
من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على
خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما
يدل على خلافه فزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا
وليس له ذلك لانه للاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما
ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القرآن انما صار
حجة عند السلامة عن المعارضة فكان اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة
اعلم ان في هذا امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعله
اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية
المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذه خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل
المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله نفى المناقضة عن العلل المؤثرة
بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت

ذكره

القوله

هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه
قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا وهذا يقول السائل في المناظرة دليلك
وان دل على المدعى ولم يقدح دليلك ولئن صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة
ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل
وفي هذا الجواب كما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله
معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست
كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل الاعلى الشيء اسفله
كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما
والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل
لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه
ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون
حكما شرعيا كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان
الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية
حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية
عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان
الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم يعني لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل قياسهم
لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم تبق علة المجيب
في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص
منه اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد نقضه بهذا الطريق المعنى اذا اراد ان لا يرد
عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال اي يعني يذكره بطريق
الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون
دليلا عليه كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما
مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد
الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما يحصل قربة على وجه يكون المقتضي فيهما

جوابه

وان ثبت بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد
لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا التخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان
كالتوءمين فانه تثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا الرق والنسب
والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد جعل السائل وصف المعلل شاهدا
له بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم ماخوذ من قلب الجراب فانه ظهر الوصف اليك حين كان
شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك
حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه
وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين في
في حادثة ثم يشهد للخصم الاخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا
استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع
وهذا معنى قوله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين
في صوم القضاء لان المصنف رحمه الله لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم
القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك هذا فقال لكن بينهما فرق
حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان مثل حال ما بعد الشروع في صوم القضاء
سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء
لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية
بعد تعينه. اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة من جميع الاعتراضات عليها بالمناقضة
وفساد الوضع مشكل لان العلة بعدما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة
كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التاثير كما يدفع
المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب
الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يرد على كل طرد لم يظهر التاثير.
وقد تقلب العلة من وجه آخر اي غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي
قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا قضاؤه لو افسده

كأنه ص

هذه اي النافلة عبادة لا يمضى في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد
عن الحج لان الحج اذا افسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده
لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي
فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما
باعتبار انه لا يمضى في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا
يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر
فينبغي ان تلزم بالشروع عملا بمقتضى الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل
انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعدما كان شاهدا عليه شاهدا
لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون
الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل
وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية فيكون اثباتها هنا قضاء المدعاه بطلب المناقضة التي
هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل فهو الوضوء
باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم فيهما منتفيا لتفاوت الحكم
هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء وحتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل
يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى
هذا النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء
نعكس الحكم اذ في الاول كان في اللزوم وفي هذا كان في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف
الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان لم ينعكس لان الانعكاس
يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوي كون
الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت
هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام
القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه
رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام

الوضو

ويطرد ويكون راجحا عليه يطرد ولا ينعكس م

والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان
احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع
خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة
اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة ونقصان فيه فيقع باثبات الضد المحض مقابله محض بلا
تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجري على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل لئن
دل دليلك على ما ذكرت لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك لكن
عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات او بزيادة
هي تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله
كالغسل في مقابلة قوله المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان
الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض
وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة
صحيحة حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا
تصح بدونها لكن ابا اليسر فخر الاسلام ومن تبعه جعلوا هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان
هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا
وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ار لها جوابا
شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارض بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير
مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها انكاحا كالتي
لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا
ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع
لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فمتى اثبتنا اصل الولاية
والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه
فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التعيين يقتضي الخلل في المعارضة لكنها
مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء
لانه اذا ابطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب

ايضا

المنفي

والجد وهذا اصح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات لما لم ينفه الاول هذا هو
القسم الرابع وهو ان يعارض في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما
لم يكن نفيا لما لم يثبته المعلل واثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلل بان
يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل من هذا الوجه يظهر وجه
الصحة فيه مثاله الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه
لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه ملك شراءه
وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه
عن ملكه فلذلك لا يملك ابتداء ملكه فهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية
بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون
فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء طردت
المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع
النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البقاء باثبات التسوية بين الابتداء
والبقاء وليس الى السائل البناء فرجح جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول
هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما
نفاه بل يعلل بحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون
ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رحمه الله في المراة التي نعي اليها
زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول
ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان
الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت
يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا ههنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف
الحكم لان المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني وكان ينبغي
ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد الا ان فيها صحة من
وجه لانه لما ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى
الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم
بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا فيظهر به

نفاه صح

الاول صح

قولنا انه صح

البناء

مطلب

ولو نعيا [illegible] الاولاد من الاول عند ابي حنيفة [illegible] ان الاولاد من الثاني رجع ابو حنيفة الى هذا القول [illegible]

فقه المسألة وهو ان الملك الصحيح احق بالاعتبار من الحضرة كما في فصل الزنا فان الملك للاول
والحضرة والماء للثاني لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة وكانت الحقيقة
اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة
الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة
اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للعلة التي عللها المعلل بها سواء
كانت معنى لا يتعدى نص هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان ياتي السائل بعلة
لا تتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة
في الاصل الثمنية وانها معدومة في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة او تتعدى الى
مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت
بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه
وهو الارز والدخن او مختلف فيه وهي المعارضة بعلة متعدية الى فرع مختلف فيه
هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسألة ايضا بان يقول المعنى
في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو
الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان
او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف
ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل
بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع
عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه تعدم تلك
العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى
ولا يصلح دليلا عنده عدمه حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عنده مع ان له حجة وكل كلام صحيح
في الاصل اي في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة تذكر على
سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق لا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجيهه
فاذكروه على سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان

والماء ص
والسمسم والعدس ص
سبيل

الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى ٭ اعلم ان
المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه تفريق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم
فهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق
المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزمه الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا
منع تكون العهدة على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد
المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن بلا في حق المرتهن فكان باطلا كالبيع
وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا
يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم
النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع
لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده
على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجه التشبيه بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل
وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يحتمل فسخه لا الابطال كما ثبت في المقيس وهو الاعتاق
تبطل اصلا مما لا يحتمل فسخه بعد ثبوته فان العبد لو الحق او افسخ بعد وقوعه لا ينفسخ
حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ الاعتاق فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال
من الاصل غير الانفاذ ووجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع
المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة
من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات
والنفي في حالة واحدة في محل واحد ممتنع فاذا لم يثبت للمجيب ترجيح صار منقطعا وان رجح
علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته ٭ اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية
اما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب
المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه العبارة
تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره
وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف
ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون المعنى الترجيح اظهار احد المثلين على الآخر وصفا يعني
لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم

الاعتاق م
على وجه
محال
فضل م

بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والاخر نصا واما
انضمام الشيء المستند الى مثله لا يفيد في ذاته حالا وافقا لم يكن فيه فيؤيد عدم ترجيح شهادة
اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين
تعارضا فيبقى الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد
معارض للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة
قوله وصفا القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث اي ولا يترجح
بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا تترجح آية منه بانضمام آية اخرى
اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات على صاحب جراحة
حتى ان جرح رجل جراحة واحدة صالحة للقتل وجرح آخر جراحات كل واحدة منها
صالحة للقتل ومات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين
لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى
لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل
والآخر جز الرقبة فمات فالقاتل هو الجاز لكون فعله اقوى في التاثير لان الحز غير
متعدد مع جز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض
بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة وعلى هذا اذا
تعارض ايتان ثم عدلنا الى السنة ووجدنا فيها حديثا يوافق احدى الايتين وعمل به يكون
ترجيحا للاية التي توافقها اذ لا وجه لجواز العمل بالحديث هنا لان الاية ايضا التي تعارضها الاية
التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس
ووجد قياسا اخر موافق الكتاب لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافقه
القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح
بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا كما قلنا بابنا واما صاحب الجراحة صاحب الجراحات
قلنا الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشائع المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين متفاوتين
سوا اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه
الذي صار به شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها وللاخر
نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الاخران الشفعة يكون

المبيع

المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من
مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسالة في الشقص ولم يقل كالجوار عندنا
كذلك لبيان خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اي ترجيح بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف
به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة القياس
والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسالة سؤر سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت
لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود
اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست بعلة بل شرط فلا يترجح جانب الصدق
ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار
عن المحرمات ولئن سلمنا انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل
متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا
يمكن الترجيح بها وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على
زيادة التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي
الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد
بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم
للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الامساك لله
لا يجب تعيين فيه صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض
انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين
مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين المراد منه التعيين اطلاقا للاسم السبب
على المسبب فقد تعدى الى الودائع يعني اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي
جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة والغصوب اي رد المغصوبات ورد المبيع البيع الفاسد
حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلمها اليه وقع عن الجهة المستحقة فتعيين
الشارع سواء علم صاحب الحق او لم يعلم لكنه يحتمل الرد بجهة اخرى لانه قابل لها فثبت ان التعليل
بوصف ليس بمخصوص بالصوم فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صحة الفرضية على
وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية ولا نرد
سائر الفرائض نحو الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان رد الودائع ايضا فرض ليس

بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم
فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون
اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم
الصوم الفرض مطلق الفرضية لا يناسب هذا الايراد في هذا المقام لان المقصود بيان ان
علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هنا المقصود ببيان
ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح
الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة فهو اولى من قول
اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل
وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول فترجح وصفنا وزعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة
الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه
فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول
توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر فتحدث بها قوة في نفس الوصف
فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة
ولكن تحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح
والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات
مختلفة فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم
والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم
الرابع من اقسام الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف
وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون
هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح
للترجيح لان عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم وتاكد تعلقه به فيصلح
مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لا يستلزم اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار العدم عند
عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فتظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح
الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه

(هامش: ما يقع به م — عدم الحكم عند)

لان ما قلنا ينعكس فما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس
فان المضمضة تكرر وليست بركن اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة
الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح
وما يقع الترجيح به هذه الاربعة وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس
من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال
به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان
الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان
الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق
زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائمة بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك
بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها
على الوجه الذي حدثت من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين الهالكة
من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانها هالكة من وجه لتبدل الاسم
وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانها بالطبخ والشي تصير العين مستهلكة فرجحنا
الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق
لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب
انما ذكرت يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر
المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول
الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول
شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف يجوز ان يكون علة صالحة
للجمع بين الفرع والاصل فتتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس
وقد عرفت بطلانه عند بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله ما هو ان الاخ يشبه
الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكاته وجواز
نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه
وبالعموم الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي

التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم
يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير
وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي
هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة
ولم تترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص وقلة الاوصاف
فاسد هذا اي القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل
والجنس لوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا
فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول
فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للعلة والكثرة . اعلم ان الاصوليين ذكروا في
الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر على الاربعة في الصحيحة
وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل النظر ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة
تندرج فيها اذا امعن النظر فيها وكذا في الفاسدة واذا ثبت دفع المعلل بما ذكرنا اي
بنوع من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام
اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما
يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قيل
في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل
لا نسلم انه سلطه فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كونه مسلطا عند الصبي تسليطا له على
الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب
الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة او بعجز مكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع
الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه وعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف
الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد
بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز
فسخه لان نقصانه انما ثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ هذا

الفقه

اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا انتقالا في المعلل حيث طلب على وجه امكنه اثبات
حكم اخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه
مانع اخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا
لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ وكذا الكتابة
او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى
كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق
علل المعلل بوصف اخر فقال هذا عقد معاوضة محتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق
وهذا جائز لانه انما قصد بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم
فيه الموافقة فحجه ولزم ان يثبت حكما اخر مساويا بالحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن
مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة
حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى هذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد
انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تنعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا
ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا
ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به
الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدا كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام
مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا
احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى
التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة
في شيء وكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب ظواهر وكانوا لا يتاملون
في حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى
حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه

فصل جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب
والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق

ليس من

بها

الحق المصنف هذا الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدم على القياس لانه وسيلة والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بحسب الاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكاة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلاثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل الحكم لانه لا يسقط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكاة المتعلقة بنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ولا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطة في الزكاة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تنقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا

لام

وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه عدم مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محض كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل انما وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة ولهذا اشترط لايجابها صفة الغنى وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء القاعدين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم منصورون بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبات كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا وحق اي الثامن من حقوق الله حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع كخمس الغنائم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب كله بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لكنا اوجب الله تعالى اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن اسم لما خلق الله في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار

فيهما

وغيرهما

وحد

كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو
التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام
فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد
الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادايه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام
احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما
في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا او اخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا
وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه ليسبق حكم الايمان
له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل الكل في ذلك يكون خلفا
عن اداء الصغير لكن البعض مترتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصل
والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق
يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري
يعني تثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته
مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفرضين بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقيد
بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف استدراك
من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله سبحانه
فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على المحيض في قوله تعالى واللائي يئسن
من المحيض الاية على ان الاشهر خلف عن المحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر الخلاف بين
الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله تعالى
فتيمموا فكان الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبنى عليه اي على الاختلاف المذكور
مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم تكن
خلفية بين الطهارتين فلم تكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضي بل تكون مثلها
وعند محمد وزفر لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فكون طهارته اضعف
والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته او اقتضائه ثبوت الخلافة بالراي لا الحصر
فيها كما ان الاصل لا يثبت بالراي بل بالنص وشرطه اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل
في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح

الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا
للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدم والعرق لم يكن موجبا للتيمم
ويظهر هذا في اليمين الغموس فانها لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم تكن موجبا لما هو الخلف
عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف
وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فانه الاول السبب وهو في
اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المصنف وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا
الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود خرج به العلة ولا وجوده خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير
في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة احترز به عن السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي
فيه معنى العلة لكن تخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب
اي لا تكون مستفادة منه كدلالة الساعي اذا دل انسانا على مال ليسرقه فانه لا يضمن كالمودع اذا لم يتوقه
من الحفظ فان الضيعة علة ... انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله
تعقل المدلول لا يضمن شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو
علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يكن اضافته الى
السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه
مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد
قلت ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصد واز جرهم عن ذلك بتلك الفتوى
دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فتكون
الدلالة مزيلة للامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة
يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني اي
لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب كان للسبب حكم العلة حتى صار
الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها
حال السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن صارت
العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب
حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة

صالحة للإضافة إليهما وههنا العلة هي الحفر لأن فعل الدابة هدر فيكون فعل الدابة مضافا إلى
السائق والقائد فيكون التلف مضافا إليه فيما يرجع إلى بدل المحل وهو الضمان وأما فيما يرجع إلى
جزاء المباشرة فلا يكون مضافا إليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا تجب عليه الكفارة والقصاص
فإن قلت أكرههما إلى السبب لا إلى الإتلاف وهو أنهما لو رضيا لكان ينبغي أن لا يجب الضمان
قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لا على الإطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في
حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث أو بالطلاق أو العتاق والمراد من اليمين بالطلاق
والعتاق تعليقهما بالشرط كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق ولم يرد حلفت بالطلاق فأنت حر
والمراد بالتعليق الذي هو يمين معلق به وهو قوله أنت طالق يسمى سببا مجازا أي هذا القسم
الثالث لأن اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله أو بغيره والبر قط لا يكون طريقا إلى الكفارة
في اليمين بالله ولا للجزاء في اليمين بغير الله لأن البر مانع من الحنث لأنه ضده وبدون الحنث لا
تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن أن يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا إليه ولما كان
اليمين أو المعلق بالشرط يحتمل أن يفضي إلى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء
مجازا باعتبار ما يؤول وهذا عندنا وعند الشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو في معنى
العلة لأن اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود
الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار
أنه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط وإذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يصح تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لأن السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له أي للمعلق الذي سميناه
سببا مجازا شبهة الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو
خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا
ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا فصورة النزاع ما إذا قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت
طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت إلى الأول بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا وعنده تطلق وذلك لأنه ليس للمعلق شبهة السببية عنده لوجوه
إذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فأوجب
قطع السببية بالكلية وإذ المعتبر له جهة السببية بوجه لا يحتاج إلى المحل واحتمال صيرورته
سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية ولمن قام

لاحتمال عودها إليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين محلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها ولا تبطل
بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز
يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر إليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لأن التعليق
بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا إلا بأن يكون مضمونا بالجزاء على
معنى أنه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل أو المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء
صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين محققا كالمغصوب فإنه مضمون بالقيمة
فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة إيجاب القيمة حتى صح الإبراء عن القيمة والرهن
والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الأحكام لأن ما وجد
من الشبهة لا يبقى إلا في محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل تبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة
السبب لا تستغني عن المحل إذ شبهة الشيء لا تثبت إلا فيما تثبت حقيقته ألا ترى أن شبهة
البيع لا تثبت في حق الحر لأن حقيقته لا تثبت فيه فإذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلاث قد
فات المحل فتبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لأن التعليق ثبت بصفة وهي أن يكون للمعلق
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا هذا إشارة إلى جواب عما قال زفر إن بقاء
التعليق لا يحتاج إلى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء
بدون المحل فلأن يبقى بدونه كان أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء لأن ذلك الشرط في حكم
العلل من حيث أن النكاح تثبت به مالكية الطلاق ومن حيث أن ملك اليمين في الرقيق تثبت به
مالكية الإعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فثبت له شبهة العلة وتعليق
الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال إن أعتقتك فأنت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة
يبطل شبهة الإيجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل أصل التعليق لأن الشبهة لا
تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا أي مانعا لهذه الشبهة وهي
شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه أي على الشرط
توضيحه أن شبهة التعليق في الحال تقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا
مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا
بما هو علة الملك يقتضي بطلانه فصار معارضا فتساقطا فلا يحتاج إلى المحل في الإيجاب

المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه متأخر بواسطة الاضافة يريد بذلك
ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في
حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها ان شاء
الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف
ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له
شبهة العلة هو السبب المجازي ووجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال
او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير او لا فالاول السبب
الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثاني اي الثاني من اقسام ما يتعلق به
الحكم العلة وهي مأخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وهي الامر المثبت للحكم الثابت في
الشرع لتكرر الحكم بتكررها في الشريعة ما عرفه المصنف وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم
اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة
العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل
المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام اعلم ان العلة
الشرعية الحقيقية تتميز باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع
موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى
بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عندها حتى
من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام
الاول علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه
بلا واسطة وعلة معنى لانها مؤثرة فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند
وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب
علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا
الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى
اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل
لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار ولقائل ان يقول
انهم فسروا العلة اسما بانها تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة

للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع
علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك
متراخ فلا يكون علة حكما وعد المصنف لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكره والثاني قوله
والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال الغير بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره اي
لتأخر معنى للملك وليس علة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب
المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره الى زمان ما اضيف
اليه ونصاب الزكوة قبل الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب
بلا واسطة لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب
لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم مضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا
حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصح ان يكون
محلا للملك فلا يكون علة حكما الا اسباب وعلة تشبه الرابع علة في حق الاسباب اي في كلامه(?)
والمراد به مشابهتها في الاسباب تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك في
القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع واسطته الى الملك مضافا
اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث
لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف العلائي(?) لكونه في مرض الموت ومعنى لانه يثبت الحجر مستندا
ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله يعني تعديل الشهود
عند ابي حنيفة علة الحكم الثابت بالشهادة وشبيه بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة
للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم وكانت
التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضاف الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده
وما يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكانوا بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه
بان قالوا هو محصن واما انها تشبه السبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
الشهود وكذا الى كما ذكرت من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب وكانت
علة العلة بمنزلة علة توجب الحكم بوصف قام بالعلة فكان الحكم مضافا الى العلة هناك

دون الصفة فجعلنا مضافا أيضا إلى العلة دون الواسطة فمن حيث أن العلة الأخيرة تضاف
إلى الأولى كانت الأولى علة ومن حيث أنها لا توجب الحكم إلا بواسطة أخذت شبها بالسبب وهذا
هو السبب في معنى العلة بعينه أورده الشيخ في المضمين متابعا لفخر الإسلام فإنه أورده في باب
تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار شبهين اعلم أن هذا القسم أي القسم الرابع
إما عائد إلى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض وكما إلى العلة معنى وحكما لا اسما كالتزكية ومما
يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب ونحوه فيكون الأقسام ستة لكن لما أمكن
وجوده بدون كل واحدة منهما وكذا أمكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما آخر ووصف
له شبهة العلل أي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن له شبهة العلل
كأحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فإن كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد
أحدهما قبل الآخر لا يكون سببا محضا لأنه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في إثبات
الحكم إذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين
والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل تكون له شبهة العلة ولم يكن علة أيضا لأن العلة هي
المجموع لا هو وحده وهذا كأحد الجنس أو القدر من حرمة النسيئة لأن في النسيئة شبهة الفضل
فإن للنقد مزية على النسيئة وإذا كان فيه شبهة الفضل ثبت شبهة العلة ولا تثبت به حرمة
الفضل لأنها أقوى الحرمتين وهاهنا علة معلومة فلا تثبت بالموجود منها في الدرجة فعلة معنى وحكما
لا اسما كآخر وصفي العلة وهو أن الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لأنه مؤثر في الحكم وحكما لأن
الحكم يوجد عنده لا اسما لأنه وحده ليس بموضوع للحكم لأن الموضوع له هو المجموع فلا يكون أحدهما
علة حقيقة وإنما أضيف الحكم إلى الوصف الآخر دون الأول لأنه ترجح على الأول في التأثير لوجود
الحكم عنده كما لو قال لامرأته إن دخلت الدار وهذه الدار فأنت طالق فإن وجد دخولها في الملك
تطلق وإن وجدا في غيره لا تطلق وإن وجد الأول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا
وإن وجد الأول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة
الأخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم
للرخص والحدث فإن السفر علة للترخص اسما لأنها أضيف إليه في الشرع يقال رخصة السفر
والإفطار والقصر وحكما لأنها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لأن المؤثر في ثبوتها ليس
نفس السفر بل المشقة لأنها هي المؤثرة في إثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة

إلى الحدث فإنه علة للحدث اسما لأن الحدث يضاف إليه وحكما لأنه يثبت عنده وليس بعلة
معنى لأنه ليس بمؤثر فيه وإنما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا
وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس أقيم مقامه ودار الحكم عليه معه. اعلم
أن هذه الأقسام التي ذكرها المصنف هي ستة أقسام من الأقسام السبعة التي خرجت من
التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لأن القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الأسباب
عائد إما إلى العلة اسما ومعنى لا حكما وإما إلى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه
بالأسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل
هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الأقسام قسم آخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما
لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فتصير الأقسام
ثمانية. وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لأن العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الإصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة
الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون إلى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو
مختار المصنف وإليه أشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب
بعض إلى وجوب تقدمها بحسب الزمان لأن العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر
ولهذا تفسخ بعد مدة فلا بد أن يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لأنها عرض
لا يبقى زمانين قلنا إن الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا أنه باق فذلك
ضروري ثبت دفعا لحاجة الناس إلى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة
وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر أقيم مقام المشقة ومثال
إقامة الدليل مقام المدلول الإخبار عن المحبة أقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته إن
كنت تحبيني فأنت طالق وإذا أخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو أخبرت
خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لأن التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث أن فيه جعل
الأمر إلى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل أن السبب لا
يخلو عن تأثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وإنما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك
إما لدفع الضرورة والحرج كما في الاستبراء فإن الموجب له هو اشتغال الرحم بماء
الغير فالاحتراز عن وطئها واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر

مطلب الفرق بين السبب والدليل

فلا يسقيني ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل عليه
وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج الناس الى معرفته دفعا للحرج عن معرفته
لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئها ووطؤه سبب لاشتغال رحمها بمائه وحرمه اي حرم
الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق
في ثبوت النسب او للاحتياط اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول
في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي اي الحاملة على الوطء من النظر بشهوة اقيمت مقام
الوطء في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما
مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج اذ في الضرورة العجز
لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع وقوع مشقة كالسفر اقيم مقام
المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط
وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيدا آخر وهو
ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود الشيء
وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي
يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى الطلاق المعلق به
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق
موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل
في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان
علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة
وليس بشرط ولا علة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير
العلة وهي الثقل وكان تاثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا
للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط السيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق
كان مانعا وكان ماسكا موقوفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط
فثبت انهما شرطان اصليان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان
امران جبليان مخلوقان فيهما من غير اختيار منهما فلا يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف

الى الشرط

الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل
مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري
قيد بالفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر
وتقييد بالا يكون في الثاني احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون في معنى العلة كما في
فتح باب قفص عند محمد وبقولنا يكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة
وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على
انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة
فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم في كونه مفضيا الى ذلك
الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال ان الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد
في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر
تقدم الشرط على صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا
بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد آبق فان حله شرط لتلف العبد
بالاباق لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع وهو القيد وكان الحل ازالة للمانع
وايجادا للشرط وكان شرطا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون
شبيها بالسبب الخالص لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة
كقود الدابة وسوقها وهاهنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط بل هو حادث
باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة
لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد وكذا لا يضمن ما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق حيث يضمن الامر لان اعتراض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا اتصل به الاباق صار غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار
وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تأكدت صارت
طبيعة فصار بمنزلة السيلان الرابع من الشروط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده

وهو لا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود مضاف الى اخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما حتى لو دخلت المراة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى طلقت عندنا خلافا لزفر رحمه الله قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان الاول سمي شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون خلافا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا راى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيه خيرا قلنا هذا الكلام يؤدي الى الثانية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خيرا وفي الشرط او دلالته اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المراة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المراة التي اتزوجها طالق او قال لهذه المراة طالق لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى التعريف اخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المراة فيلغو في الاجنبية

من اقسام الشرط

معتبر صح

ويتعين في امراته وبعد الشرط يعم الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امراة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المراة فهي كذا لتعلق الطلاق في الشيء بالتزوج والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف اجتماع الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا مجتمعا فيهما وقال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تمليك العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده بطريق ينضاف اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم وكان علامة لا شرطا وهذا هو مختار بعض المتاخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم لو تعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل شرط مجازا اي اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير علة بخلاف العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بحال فاذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلاف العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم عند ن شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة

ولا يصلح للخلافة لما بينا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود
الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاحية العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي اليمين
صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار الا اعتبار الحالف عند امكان العمل بالاصل ولهذا
لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين
خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان المزكيين لما شهدوا وقضى القاضي
بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال المحل بوجود الشرط فيتم تسميته شهود العلة اما اذا
رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان
اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ
على ان هذا الشرط وهو الاحصان تستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان حميدة (خلاصه)
ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

بيان الاهليه

فصل في بيان الأهلية

لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية
اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب بما
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا فاكرم من صغير يستخرج
بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة
حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل
وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به
وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل
القطع مثل الوهية الصانع محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل
الشرعية امارات ليست موجبة لذواتها بخلاف العلل العقلية لانها موجبة بنفسها وغير
قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق
اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحوها
قلت اراد به ما لا يدرك العقل حقيقته في نفس الامر لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية
الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلين تحت ارادة الله
تعالى لان كلا منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل
جواز تحققها من غير استحالة غايته ان لا يدرك حكمتها تمسكوا في ذلك بقصة (بالعقل)

ابراهيم

١/٣ ١

ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي
فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه لكانوا معذورين لما كانوا في
ضلال مبين وقال الاصم لا عذر لهم في الوقف اي في التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك
الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبل
اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور
حتى تقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخ اهل السنة حتى قال الشيخ
ابو منصور في الصبي العاقل انه تجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السلام رفع عن امتي القلم
عن ثلاث الحديث على الشرائع لكن هذا القول يوافق قول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم
يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب
والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المصنف (بقوله)

مطلب من لم تبلغه الدعوة

ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا
كفرا كان معذورا واذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل
ومات من ساعته واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال
وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسول في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات
الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستخفاف الحجة فلا يكون معذورا وان
لم تبلغه الدعوة ان هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاث (ثة)
ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص
لان العقول متفاوتة فرب شخص عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض الحد
تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه
بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة
ضمن لان كفرهم معفو عندهم فصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله
حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون عذرا وكان قتلهم
مثل قتل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع
به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما

يصح ايمان الصبي وان لم يكن مكلفا

انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي الايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنه يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا تنهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا توجد الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عهده الانسان مع ربه يوم الميثاق والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن كالجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم تكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا تجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود لانها حاجة القريب لوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء الولي فيه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى لا تجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤنة ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين

والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل واحد منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغهما يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبتنى عليه اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتنى عليه وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى احكام هذه الاقسام على الترتيب بقوله فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض وان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك قال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة مضافا الى كفر الباقي على كفره لا على اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان مستاصرا كفرا وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين امرأته المشركة لانه

ضرر وأما في حق أحكام الآخرة فالقول بصحته واجب لأنه نفع محض وبأس من ضرورة ثبوت
الإسلام في أحكام الآخرة ثبوته في أحكام الدنيا لأن أحدهما ينفصل عن الآخر لأن من أسلم
بلسانه دون قلبه فهو كافر في أحكام الآخرة مؤمن في أحكام الدنيا ولهذا تجري أحكام المسلمين
على المنافقين في زمن النبي عليه السلام وإن كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر أي الردة لا يجعل
عفوا حتى حكم أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى بصحة ردته في أحكام الدنيا والآخرة استحسانا
ولهذا تبين امرأته منه ولا يرثه من أقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لأن القتل ليس من
أحكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الإسلام
ولكن دمه هدر لو قتله أحد قبل البلوغ أو بعده لا يجب عليه كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها
أحد لا يجب عليه شيء وقال أبو يوسف والشافعي لا تصح في حق أحكام الدنيا لأنها
ضرر محض وإنما حكمنا بصحة إيمانه لأنه نفع محض فإن قيل الصبي كان من نوع العقل كيف
اعتبر ردته قلت إنه من نوع العقل فيما يمكن أن يعد ويجعل عفوا والردة ليست كذلك
وما هو بين الأمرين أي بين أن يكون قبيحا وأن يكون حسنا كالصلاة ونحوها كالصوم والحج
فإنها تحتمل أن تكون مشروعة في بعض الأوقات دون بعض فيصح الأداء من غير أن يكون عهدة
أي ضمان يعني إذا شرع فيه لا يجب إتمامه والمضي فيه حتى إذا أفسده لا يجب عليه القضاء
في صحة الأداء بلا لزوم نفع محض لأنه يعتاد أداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ
وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما
تصح مباشرته أي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع
في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل أصلا فإن فيها إزالة
ملك من غير نفع يعود إليه قال الإمام شمس الأئمة في أصوله زعم بعض مشايخنا
أن طلاق الصبي غير واقع هذا وهم عندي لأنه إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من
جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى إذا أسلمت امرأته
عرض عليه الإسلام فإن أبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله
وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته كان ذلك طلاقا عند محمد رحمه الله وإذا وجدت امرأته
مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا أن الحكم ثابت في حقه
عند الحاجة وفي الدائر بينهما أي بين النفع والضرر هذا إشارة إلى حكم القسم السادس من غير

حقوق

حقوق الله تعالى كالبيع فإنه إذا كان رابحا كان نفعا وإن كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالإجارة
والنكاح يملكه برأي الولي لأن جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي إليه باعتبار
أن قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع
الأجانب كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي الولي
لا باعتبار أنه صار كالبالغ فكما أنه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة
الصبي بعد إذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش من وليه فعن أبي حنيفة رحمه الله
روايتان في رواية لا يجوز لأنه يشبه تصرف الوكلاء من حيث إنه يتوقف على رأي الولي فثبتت
شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي
لاحتمال أن الولي أذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع
الأجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا أنه كالبالغ بالإذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها
له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته أي عبارة الصبي فيه كالإسلام والبيع فإنه يحصل فيهما لأنه
يصير مسلما بإسلام أحد أبويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح إسلامه
وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تصح عبارته فيه كالوصية فإن وصيته بأعمال البر صحيحة
عنده لأنها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد أن استغنى بنفسه عن المال لأنها إنما تكون
بعد الموت ولا حاجة له حينئذ إلى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر أو غيره
وسواء مات قبل البلوغ أو بعده لأنه ضرر محض لكونها إزالة الملك بطريق التبرع مضافا إلى
ما بعد الموت وهو لا يتدارك ذلك واختيار أحد الأبوين صورته إذا وقعت الفرقة بين الأبوين
وبينهما ولد فحق الحضانة للأم إلى سبع سنين أو ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فأيهما
اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه لما روي
أنه عليه السلام خير غلاما بين الأبوين والجواب عنه أنه عليه السلام قال اللهم اهده فوفق ذلك الغلام فببركة
دعائه اختار ما هو أنفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط وأما الأمور المعترضة على
الأهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب إلى
السماء لأنه خارج عن قدرة العبد وقدم السماوي على المكتسب لأنه أقوى في المعارضة لخروجه
عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع أنه ثابت بأصل الخلقة إذ الصغر لا يدخل
في ماهية الإنسان فكان أمرا عارضا وهو أي الصغر في أول أحواله كالجنون لأنه عديم العقل

كالجنون بالبلوغ حالا منه لانه قد يكون للجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد معلوم بخلاف الصبا لان له حدا حتى اذا اسلمت امرأة تؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر يعرض على ابويه فاذا ابيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا تقع الفرقة بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر وفي الابوين تكثير اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد صار ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما حتى اذا اداه اي آمن الصبي كان فرضا لا نفلا لانه اذا امن في صغره لو ثبت الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاق الميراث وغيرها لا يتعلق الصلوة لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا فيكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر كما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر المكلف في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو فيكون باعتبار احوال الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة ويصح منه اي من الصبي بان باشر بنفسه وله اي للصبي بان باشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار كقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا فلا يحرم اي الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطأ وهذا تفريع على قاعدة يوضع عنه ليستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة

الصبي

التبعية

الحدث

لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الرق واقفه خلافة الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه ويسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارث ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لامتداده الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل لحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد التكرار في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو

ان صح

لان الحرج انما ينشأ من الوجوب عند كثرتها وكثرتها بدخولها في حد التكرار وهو انما يكون بخروج وقت السادسة فلا يعتبر ان نقص عن الخمس وصاحب الذخيرة على ان الاسم شرح التجريد ومشى عليه ابن الهمام في فتح القدير

ان يستوعب الحدث وظيفة الوقت الا ان وقت الصلاة يوم وليلة وكثرت كثيرا بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلة او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكاة اي الامتداد في حق الزكاة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكاة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانا وجدنا في السقوط والعته بعد البلوغ وهو افة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان المجانين الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفي عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي تثبت الولاية على

المعتوه كما تثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بافة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بافة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه فيغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد ولا يجعل اي النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل هذه النتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه ونافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق به اي بقراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم يعني اذا قرا المصلي في صلاته قائما وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلاة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقه لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوازل تفسد صلاة النائم بكلامه واذا قهقه النائم في الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد صلاته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع منه يضعف القوى ولا يزيل الحجا اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته بل هو اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار

لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا
كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد ويسقط به
الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط
به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا زاد على
يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد
رحمه الله وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي من اغمي عليه وقت
صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء ينبني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا
بحديث علي رضي الله عنه ان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر
من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم
نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي
الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر الحر
من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها وشرع جزاء على الكفر لان الكفار لما
استنكفوا عبادة الله تعالى ولم يتاملوا في آيات الله التي تدل على وحدانيته جازاهم الله بالرق وجعلهم
عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي
الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حكم البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه
من غير ان يراعي فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض
خراج لزمه الخراج ثم يصير اي الرق عرضة للتملك اي محلا له ما هو فيه من عرضة القصاب وهي
خرقته التي يمسح بها السكين يعني بها والابتذال اي التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي
ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة
وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض واما الملك فقابل التجزي
ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد في
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق عنده
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق
كله ليس لله فيه شريك كيلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق متجزيا فاذا عتق ان يثبت

عليما يقدر صح

عن صح

عنه صح

اذا كان صح

في الكل لزم الاثر بدون المؤثر والتحقيق بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل فيتجزى العتق
ان ثبت في البعض دون الاخر وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجزيا بالقول لا اسقاط الرق واثبات
العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة
بالجناية على حق الله وهو شرط البقاء كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة
فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجزي وازالة المالية يكون
اسقاطها واسقاطها يوجب زوال الرق فينقضي العتق لان يكون فضل المزيل ما لا يقبل الرق فيسعى
العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق
مناف لمالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز
والمالكية سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث
انه مال مبتذل ومالكا من حيث انه ادمي مكرم قلت لا يلزم ان يكون المال مالكا للمال
فهذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال متبذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة
واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم
يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وهاهنا كذلك لان العبد كان
له جهة المالية له جهة الادمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يتمسك عليه بالاجماع
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي السرية الامة التي بوأتها واعددتها
للوطي وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وخص
المكاتب بالذكر ليعلم ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري
فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان
كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه
لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف ساير القرب من الصلوة
والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم وصلاة الفرض مستثناة للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير
اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ادي عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن
من الفرض ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك
الانتفاع بامة المولى وطئا لدفع الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية
ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان

نفوذ

الملاء صح

قلنا يشاكلان الاصل فيه الحرية

قيل لا ملك المتبوع مصحح بالحديث الوارد في المرء ي

يقع صح

النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضى المولى اضرار به لان المهر متعلق برقبته اذ لم يوجد
مال آخر يتعلق به وهو ملك المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك النكاح فان قلت لو كان مالكا
للنكاح لما ملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا
الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا
لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر
وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بهذا القيد
الاخير عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى
ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ
عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن
ساير الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فهي كرامة
من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الاوطار
الشهوة على وجه لا تلحقه مذمة كرامة بلا شبهة فانها تنتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين
وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض
للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة
بالايمان بالله والمقومة بدار اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب تثبت
له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم تجب عليه الدية والقصاص والعبد في
كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يأثم بما يوجب القتال
في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا لان
العبد تبع المولى فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام
صار العبد محرزا ايضا وانما توجب قيمته اي الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد
خطأ ووصل قيمته عشرة الاف درهم تنقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد
لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية
ومالكية النكاح بالذكورة والاولى منتفية في العبد فيكون انقص من الحر فيجب ان تنقص
عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا

ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات
الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه
في كرامات البشر وهذا ينتقض بدل لحمها عن بدل لحم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف
القياس وانا نقول نفس العبد معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا
كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة
والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا تعلق للقصاص بها وقد وجد المساواة في
المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب
اشكال وهو ان يقال لما كان الولايات منقطعة بالرق ينبغي ان لا يصح امان المأذون في
القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على
حسب ما يراه الامام وبرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا ثم يتعدى حكم امانه قصدا ثم لزمه
على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه تصرف في حق نفسه
قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا فعند ابي
حنيفة لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه
لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي
قوله لا تخف او لك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار
العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر
في حق دمه فاقراره صادف حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر والاتلاف المالية التي هي حق المولى
بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة المستهلكة حتى وجب القطع
لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان واراد بالسرقة المسروقة
مجازا والقائمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وفي الكسب
فيصح وفي المحجور اختلاف فانه اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان
وان كان قائما ان صدقه المولى قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد
لان اقراره بالمال ثابت في حق نفسه وهو القطع فيصح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا
يرد ويضمن مثله بعد العتاق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول
دون الثاني للتهمة وقال محمد لا قطع ولا رد ولا يضمن بعد العتاق لان

اقراره بالمال باطل في حق الورثة لان ما في يده [illegible] وما تعلق به حق [illegible] حالة
فيبطل بها اعتبار [illegible] وانما اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم
سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد والعبادات اي لا ينافي اهلية العبادات لان المرض لا يخل
بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولكنه
اي ولكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام والموت عجز خالص كان المرض من اسباب
العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام [illegible]
ان لم يقدر على [illegible]
[illegible] بالموت [illegible]
الذي هو علة [illegible]
اي حق الوارث [illegible] الدين [illegible]
اي علة الحجر [illegible] اذا اتصل بالموت [illegible] بالزمانة
لان الموت يحصل بترادف الالام [illegible]
المرض والموت [illegible]
المثالثة صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية حتى يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية [illegible]
المال كله [illegible] فيحتمل النسخ [illegible]
الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت [illegible]
عند اتصاله بالموت [illegible] كل تصرف يحتمل النسخ كالهبة والمحاباة لان سببه [illegible]
المرض [illegible] قبل اتصاله بالموت مشكوك فيه [illegible]
[illegible] كل تصرف يحتمل النسخ [illegible]
والوارث على تقدير [illegible] لا يحتمل النسخ [illegible]
اي كالمدبر [illegible] الاعتاق اذا وقع على حق غريم [illegible]
بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكمه [illegible] المدبر قبل الموت [illegible] جميع
الاحوال المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث [illegible]
في المال [illegible] يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال [illegible]
اعتاق [illegible] حينئذ لان حق [illegible] في ملك اليد دون [illegible]

الجواب نعم ومعناه ان يقال ما ذكرتم في لم ينفذ اعتاق المريض اذا كان [illegible] على حق الغريم
او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما
نفذ اعتاقه والجواب ان يقال الفرق [illegible] ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق
المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتني
على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق [illegible] وهما لا ينافيان اهلية
[illegible] لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط
الصوم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج [illegible]
[illegible] في احكام الدنيا [illegible] حتى بطلت الزكاة [illegible]
[illegible] التركة [illegible]
[illegible] في حقوق الله تعالى [illegible] المال [illegible] الفقير [illegible] الزكاة [illegible]
ان يأخذ مقدار الزكاة [illegible]
لان الاثم من احكام الآخرة [illegible] في تلك الاحكام [illegible]
الاحكام [illegible] احكام الدنيا واحكام الآخرة [illegible] اربعة اقسام احدها الذي
هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع [illegible] على العبد [illegible]
والثالث ما شرع [illegible] الميت [illegible]
من احكام الدنيا لان التكليف [illegible] القدرة [illegible] والى هذا القسم اشار بقوله
[illegible] اي على الميت من الاحكام
[illegible] متعلقا

بذمته وان كان ضمانا متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة فان حق
المرتهن متعلق بالمرهون حتى المرهون المستأجر وكذا في غيرهما من المغصوب وصاحب الحق مقدم كما مر
لان حاجته تنفى المال والفضل فيهم يستحق بتقيا اي بتقاء ذلك العين بعد موت من كان له الموت
به وهذا الظاهر به كانه انه ان ياخذ وان كان الامر المشروع عليه لحاجة عنوم دينا لم يبق بحق
الذمة حتى يقيم الميت اي الى الذمة على تاويل المذكور ان كان هذا الذم وهو من التعليل
لان صفة الذمة بالموت قد ضعفت بالموت لان الرق في حال المرء والموت لا يحتمل الدين
عادة فلا تحتمل ذمة الميت الدين بدون انضمام المالية الرقبة او الكسب لا يتعلقه ذمته
الميت الطريق الاولى وهذا اي لاجل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة
ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ الدين كيف لا انه لما فوت لا تحتمله
الدين بنفسها فان الدين ساقط في احكام الدنيا لفوات محله فيصح ضعفت المطالبة علينا
لامتناع المطالبة بالدين اذ الدين لو مال ولا كفيل لطالب به بخلاف العبد المحجور
ثم كفل عنه رجل فانه يصح وان لم يطالب به بعد العتق هذا نقض على التعليل المذكور بعد
انما ذكره من التعليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور
المقر بالدين لا نضمام المالية ولا مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد
صحت الكفالة عنه فاجيب بما ذكره صاحب الدار الحرمة بقوله لان ذمته في حقه كاملة
لحرمته وعقله والمطالبة ثابتة في الجملة اذ يتصور ان يعتقه فيطالبه او يعتق فيطالب
الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها في الكفالة فلما اصحت الكفالة عن الكفيل
في الحال وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان الضمان المطالبة عن الاصل
لكونه مملوكا للغير وغير مالك شئ وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب في الحال فلا تصح
الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبريا عن الدين وان بقي في المحل الذي من المبرع
وهنا المطالب في الاخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على
الاداء وما يعجزهما لا يمنع صحة الكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين هنا تقدم
اخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة حينئذ بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر
والزكاة وغيرها ساقط بالموت وقابل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين
المصنف حكم بطلان الزكاة وسائر القربات بالموت مثل هذا وكان ذلك الى المشروع هنا

للميت بقوله اي لاجله ما تنقضي به الحاجة وبذلك اي لاجل بقاء ما تنقضي به حاجته بعد موته قدم
تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم دينه قدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه
لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له
لقوله عليه السلام انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى
من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا اي الاسلام وهو كافة المسلمين
فيوضع في بيت المال لتنقضي به حوائج المسلمين ولهذا اي لاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة
بعد موت المولى لحاجته الى ايصال الولاء وبدل الكتابة فهي باقية بعد موت
المكاتب عن وفاء ان بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا ببدل الكتابة
لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون عتقه حرا لا ورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون
في حال كتابته فيعتق في اخر جزء من حياته ولا يتأذى في القبر ويرتاح بتعيين الناس اياه
رقيقا قال عليه السلام يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله ولهذا ايضا قلنا في قوله
بقيت عصمة المرأة لزوجها في عدتها بقاء حتى ان الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع
حاجة المالك وللمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة لا يغسلها زوجها
لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فلا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا
تقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا تبقى بعد الموت انه لا عدة عليها بعدها وقال
الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها لو مت قبلي
غسلتك ان يموت عسلتك بالاسباب وثبت القصاص لحاجته اي لحاجة الميت الى القصاص
لانه شرع للدرك الثار وهو التشفي وتسكين الفتنة ولابقاء الحياة على الاولياء بدفع شر
القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ووقعت الجناية على اوليائه اي اولياء الميت
من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم
ينتقل اليهم كما في الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب
انعقد للميت لانه المتلف حياته وكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع اوليائه وكانت الجناية
فيصح عفوه عن القصاص من هذا الوجه لان الميت له حق من الجناية والوجوب لهم [illegible]
الى انه بناء على سبيل الخلافة [illegible]

فيجب حق المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لانه
انعقد باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث بل يثبت
اي لا يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا من ان العوض
وهو التشفي كذلك يرجع الى الورثة فان قلت القصاص على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفا احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل
التجزي فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للاخر
لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا
يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب وجهة العفو لا نسند وجب
ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لانه ابطال حق الكبير الاحتمال وقال لا القصاص موروث
ثم فرع الخلاف بقوله فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن
موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضي لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس
القاتل حتى يقيم الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا تجب
الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم
تجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى منه ديونه وتنفذ
وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل
لنفوت حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع
والدية خلف عن القصاص لانه يصلح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف انما
فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين وفي الدية لما
كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ويتنقل اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين
عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك التشفي لان المحبة بالزوجية تكون
مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية
وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع
بالموت قلنا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها
اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء في الاخرة وهي على جهة انواع ما يجب له على الغير
من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة

الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام
حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للرجوع ومكتسب
هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في
حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف انواع مكتسبة الاول الجهل وهو ضد العلم عند
احتمال العادة فيما يعلم لانا اعادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم عنها والكائن
بحرف العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان ولانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم
جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر
بعد وضوح الدليل على وحدانيته تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام فان انكارها
بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الاخرة لانه ربما
يجعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل
في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى
كجهل من انكر حشر الاجساد من الجهلة ونحوه جهل الكافر لكنه لا يكون عذرا في الاخرة لانه مخالف
للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على
الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الاخرة
لان الدلائل واضحة على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يواخذ
بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يواخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني
ومن تبعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امراة ولدت من
سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف الحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل في
موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او

السنة أو في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه
اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل عمدا
لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي
الحجامة تفطر الصوم فلا تلزمه الكفارة لهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه ولكن قال
شمس الائمة لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام
الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه
بالفساد فافطر بعده لا تجب الكفارة لان العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا وكمن
زنى هذا مثال للموضع الشبهة اي كجهل من زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه
لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الاخر فصار شبهة في سقوط الحد
بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك
متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا فانه اي جهله بالشرائع يكون
عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب
ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب قضاء الصلوات
وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا
يكون عذرا وملحق بها اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في انه دليل العلم خفي في حقه
لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة
وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق
لان المولى قد يستبد به ولا يوقفها عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم
تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام
الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يثبت
لهما الخيار بالبلوغ فان الجهل منهما عذر لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان
علما النكاح ولم يعلما ان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضى بالانكاح لان ثبوت
الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق اي ملحق

جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما
لا ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم
بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى
قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون والسكر اي الثاني من العوارض المكتسبة
السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون
للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر للعطش
فهو كالاغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق
مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات قال فخر
الاسلام والمصنف وكثير من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان في شرحه
للجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ
الى ثلثه ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان يكون منافيا له وان كان في حال الصحو
يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل
كذا فهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال مناف له لا يجوز ويلزم احكام الشرع ويصح عباراته
في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير الا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان تكلم
السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد والسكران غير
معتقد لما هو يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او الزنا لا يحد لان
الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع
وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار
بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود
بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما
لوجود المكذب والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب
وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة
يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد

به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال
وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز ولكن ايضا
لانه ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما في ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له
وان كان معطوفا على ما لم يوضع كان ينبغي ان يقول ما لا يصلح فان قلت التعريف صادق على
اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس موضوع له ولا صلح له استعارة اذ لا مع انه ليس بهزل
قلت المعتبر انه ليس هزلا لانه اريد به معنى لا يفيد وخالي عن المقصود وهذا هو المراد من
الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي
اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضى به ولا ينافي الرضا بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به
واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض لحكمه
فصار كالهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم
الرضى بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع
وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان
انهما هازلان في العقد لا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط
لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل
بذكره في العقد والتلجئة وهي ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل
اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح وهذا قال
فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضى بالحكم ولا ينافي الاهلية
اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام ثلاث
هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان
في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا
العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع
عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضى بخلاف سائر البيوع
الفاسدة فان الرضى موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا اي ان اتفقهما على الهزل كشرط الخيار
لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن
المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما

لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة المتقدمة والاعراض عنها او اختلفا في البناء
والاعراض يعني قال احدهما عقدنا مبنيا على تلك المواضعة وقال الاخر عقدنا على سبيل الجد
فالعقد صحيح عند ابي حنيفة لان الصحة هي الاصل في العقود فتحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم
يوجد اذ اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول
قوله خلافا لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هي الاصل
وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر اذ لا يكون اشتغالهما بالمواضعة
عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فيترجح بما قالا سبق الهزل قلنا لا نسلم انه عبث اذ
يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان
ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته
ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا
القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي
هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة
فالثمن الفان عنده اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه لانه لو عملنا بموافقتهما حتى
يكون الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا
في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن
الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة لا جعله
مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وفي الطحاوي رواية عنه كذلك وان كان
ذلك اي الهزل واتفقا في الجنس اي في جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار
ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا
لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق بينها بين المواضعة في القدر
والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية في الاول وجعل البيع منعقدا بالفين والمواضعة في

الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمة بالمواضعة مع الجد في اصل العقد
في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبين ان المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به
ولو كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين واشتراط قبول الالف الاخر شرط لا طالب
له من جهة العباد لاتفاقهما قبل هذا على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد
البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه صاحبه بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا
يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يبطل المسمى ويوجب
خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فتفسد المواضعة مع الجد في الاصل
ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك
ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير وان كان اي الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق
واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل حتى لو دخل الهزل في هذه
الامور يكون لازما والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة
ثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر ونحوه بدلالة النص لا بالقياس
وصورة الهزل في الطلاق ان تواضع الرجل والمراة على ان يطلقها علانية ويكون في الكرهن لا
وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امراته او مع عبده ان يحلف بطلاقها
او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا
بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان تزوج امراة بالف ولا يكون بينهما نكاح
فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على عدم حضور شيء او اختلفا
وان هزلا بالقدر اي بقدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان
اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق
ان ذهلا ولا نية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة
فالمهر الف بالاتفاق لانه ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل
والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل الجد في البيع وجعل الالفين
هو الثمن وعمل هاهنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد
يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا انه لم

يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وقيل بالفين
يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر
في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على الهزل
لانه حينئذ يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه
ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه
الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا
على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء
او اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء فيجب مهر المثل
بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا
لم يذكره في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع
حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة
واما في الصورتين الاخيرتين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فيجب
العمل بالهزل ليلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فيجب مهر
المثل وفي رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا بجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيما
وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا
في هذه الصور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما
يظهران الخلع بحضرة الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اي على
انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع
اصلا عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لها وقع الطلاق
ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول
وتوقف على شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل
بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف او بالسكوت
وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه
وقد نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب
المال الا ان تشاء المراة ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن

جاز في الخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام جاز لان تقدير
الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع
ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان
في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا
اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل باطل باتفاقهما على
الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق
في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما
فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء وكذا اذا
اختلفا بالاولى ولا يفيد اختلافهما وان سكتا فهو جائز لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم
اجماعا اما وجهه فقد اندرج فيما ذكرنا وان كان الهزل في القدر بان سميا الفين والبدل في الواقع
الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اي بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق واقع
والمال كله لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع
وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا
ولئن سلمناه ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال
فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا اثر الهزل فيه وانه لا اثر في اصل
النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول
بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق
هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فتبع وعن الثاني بان المال في النكاح
وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت
اصل لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وهو المقبل بجميع
المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع
الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد
اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا
اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى
واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض

فيكون ص

اما عنده

اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلان الهزل وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يكون
في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى في العقد عندهما بكل حال اي
سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع
عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق
المسمى واشترط قبول المسمى في العقد وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير
ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك
اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما
بيع في الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب
والخبر عنه اذا كان باطلا فبالاجازة لا يصير حقا والهزل في الردة كفر لا انه التلفظ به هزلا كفر استخفافا
بالدين فهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر
انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي بواسطة اعتقاد ما هزل به
لكن بعين الهزل لانه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا
بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح
الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام
حقيقة العقل وعرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالزنا
هذا عطف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة فيخرج التعريف بان يباشر
المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق
المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية
الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع
ماله اي مال السفيه عنه [illegible] واحسانا الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول
ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يده ان كان في يده
بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تعطوا الذين يبذرون
اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف
الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان انستم منهم

الحق ص

رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ وقد يتغير فيه السفه باعتبار
اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها مدة
يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب مامور ووضع عنه وكذا تقام عليه الحدود ويجب القصاص
مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال
اولى لان المال تابع وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء
بالرشد فلا يجوز قبله وانه اي السفه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح
والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ
غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر
ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق
هاهنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير
يصير كلا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد
وادناه ثلاثة ايام ولياليها والمراد من الخروج الخروج من موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته
وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل شيئا مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي
السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب
المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث يتعلق به
الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره فتتعلق الرخصة بما يضره الصوم
فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا في حقه وفي تأخير الصوم الى عدة من ايام
اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي
الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية
الى الافطار بحيث تكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا
اصبح صايما وهو مسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة تدعو
الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقته زيادة المرض
ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له
الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب منه
لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصوم الذي

المذكور من

المذكور من بعد ما نوى الصوم في السفر بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة
فلا تجب الكفارة ولو افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة
لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار
تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخص التي تتعلق بها
احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمرانات المصر بالسنة المشهورة عن النبي عليه السلام
فانه كان يترخص المسافر حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان
لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة لا تتم به والحكم لا يثبت قبل
تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص
به على تمام العلة لم تثبت للمسافر حق الترخص فيه في جميع مدة السفر وهو خلاف الموضوع
والخطأ اي السادس من العوارض المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي
الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما يريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن
اجتهاد لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما
ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت
اليه غير امراته وظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير اثما اثم الزنا ولا قصاص كما اذا رأى شبحا
من بعيد وظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون اثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ
بان رأى شبحا من بعيد وظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجبت به اي بالخطأ الدية
لانها من حقوق العباد وهي بدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول
اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على
النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم لا اختيار له والخاطئ عاقل بالغ غير انه واقع بتقصيره والمراد
من قوله رفع عن امتي الخطأ حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا ترى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب
ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال
المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي قال صدقت الايجاب منك كان خطأ ويكون بيعه كبيع
المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان الماء والشاق
الاختيار ينعقد ولكنه بنفس احدهما وجود الرضى فيه والاكراه وهو اخر العوارض المكتسبة

وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه على
ثلاثة اقسام اما ان يعدم الرضي اي رضي المكره ويفسد الاختيار وهو الملجي اي الاكراه الملجي
وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضي
ولا يفسد الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او الضرب
بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضي ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم
اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته
اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان
ما به الاهلية متحققة معه عند كونه مكرها الا انه اي المكره عليه متردد وبين فرض كاكل الميتة
اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل يعاقب عليه لكونه مباحا
لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القي نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه
اعزاز الشرع ومحظور كالزنا او قتل النفس المعصومة فانه يحرم فعله عند الاكراه ومباح كالافطار
في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه
يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجيا اعلم انه لا حاجة الى ذكر
الاباحة لدخولها في الفرض والرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه
وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته
اثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره
عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصة فيه ولم يوجد في الاكراه ما يساوي الاقدام عليه
والامتناع عليه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا
عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر راي المكره ان الحامل
يوقع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم
بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني
لا يبطله لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور
فان الشيء لا يكره على ان يكون شابا فاذا عرضه اي الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح
الراء اختيار صحيح وهو اختيار المكره بكسر الراء وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار
الفاسد وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره

حتى يلزمه حكمه ان امكن اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال
والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم يكن
كالاكراه على الوطي والاكل بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره فاعلا بفعله ففي
الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان
يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان اي القول
مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضي لم يبطله بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق
والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء
والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضي
بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالاكراه وان كان يحتمله اي الفسخ ويتوقف على الرضي كالبيع
ونحوه يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسده لعدم الرضي يعني ينعقد فاسدا
فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح
الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به
لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو
اكبر سنا منه هذا ابني يصح عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن وكان ينبغي ان لا يعتق العبد
اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة رحمه الله اثبت العتق فيه باعتبار جعل الكلام مجازا
عن الاقرار وهاهنا لا يحتمل الكلام ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا
بالمجاز ولكنه يا فج لفساد دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصح
فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي
فان الانسان في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى
المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان
صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد
اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على الاكل مال الغير يجب الضمان على المكره
دون الآمر فان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع
بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا
يجب الحد ويجب المهر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف

الاصاق لان ما لينا لصبة تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره الانسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعانا يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه ثم قال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم لما كان الطعام الضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لان اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لو ليس اكلا لطعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار اكلا لطعام نفسه لا لطعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم تحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله

فيجب القصاص على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطا ووجبت الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمراة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قيل هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلنا الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى اهلاكه وقيد الزنا بالمراة اراد به زنا الرجل بالمراة لان زنا المراة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنه لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل سوى القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل القاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط

دون المكره

اصلا

165

اصلا يعني ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلالا الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لا الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد والحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا

جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفى فليضمنه لبقاء عصمته

ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث

والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون

باذلا نفسه لاعزاز دين الله واقامة

حد الشرع ۞ والحمد لله رب

العالمين وصلى الله وسلم

على سيد المرسلين

وآله واصحابه

بلغ مقابلة على نسخة صحيحة عن ... الذي ... [illegible]

كان الفراغ من هذه النسخة المباركة يوم الاثنين سادس شعبان المعظم من سنة ست وثمانين بعد الالف

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين

اتفق الفراغ من قراءة جميع المنار الميمون مع مطالعة هذا الشرح وتعليق ما تيسر على هوامشه على حسب الطاقة في اواخر شعبان المكرم من عام ثلث وثمانين وتسعمائة بالمسجد الشريف النبوي على يد افقر عباد الله تعالى الى عفوه وغفرانه الفقير جعفر بن حسين الحسيني السمرقندي الحنفي جعله الله تعالى من العلماء العاملين وحشره بجوار سيد المرسلين امين